

Tilburg University

Mijn juk is zacht, mijn last is licht

Verduijn, T.

Publication date:
2012

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Verduijn, T. (2012). *Mijn juk is zacht, mijn last is licht: Leven in de kantlijn van Christus: Navolging bij Luther en de receptie daarvan bij Bonhoeffer*. Boekencentrum academic.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Mijn juk is zacht, mijn last is licht



Mijn juk is zacht, mijn last is licht

Leven in de kantlijn van Christus

Navolging bij Luther en receptie daarvan bij Bonhoeffer

Mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache

With English summary

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan Tilburg University,
op gezag van de rector magnificus prof. dr. Ph. Eijlander,
in het openbaar te verdedigen ten overstaan van een door het college voor
promoties aangewezen commissie in de aula van de Universiteit op vrijdag
2 november 2012 om 14.15 uur door Teunis Verduijn, geboren op
14 augustus 1958 te Zeist

promotores:	prof. dr.	H.W.M. Rikhof
	prof. dr.	M. Matthias

leescommissie:	prof. dr.	H. Schoot
	prof. dr.	T.W.A. de Wit
	prof. dr.	J.B.M. Wissink
	dr.	T.H.M. Akerboom
	dr.	H. De Leede
	dr.	T.A. Boer

Deze uitgave is tot stand gekomen met steun van:

Ridderlijke Duitse Orde Balije van Utrecht
Stichting Zonneweelde te Zuidland
Stichting Aanpakken te Amsterdam
Fonds Lidmatenhuis Evangelisch-Lutherse Gemeente

‘Ik ben de alfa en de omega’, zegt God, de Heer, ‘Ik ben het die is, die was en die komt, de Almachtige.’

Openbaringen 1: 8

‘Hij heeft u bekend gemaakt, o mens wat goed is en wat de Heer van u vraagt, niet anders dan recht te doen en de trouw lief te hebben en ootmoedig te wandelen met uw God.’

Micha 6 vers 8

‘Komt tot Mij, allen, die vermoeid en belast zijt, en Ik zal u rust geven; neemt mijn juk op u en leert van Mij, want Ik ben zachtmoedig en nederig van hart, en gij zult rust vinden voor uw zielen; want mijn juk is zacht en mijn last is licht.’

Mattheüs 11 vers 28-30

Voorwoord

Op de voorpagina van deze proeve van bekwaamheid tot het verkrijgen van de doctors-titel is een crucifix te zien. Een afbeelding van de gekruisigde Christus. Crucifix, het woord is afgeleid van het Latijnse *cruci* - *fix*, dat ‘aan een kruis vastgemaakt’ betekent. Protestanten zullen denken of zeggen dat het kruis leeg is, de Heer is toch opgestaan? Katholieken daarentegen zullen verwijzen naar het opofferend karakter van de Heer.

Mensen die in de lijn van Luther staan, zoals Bonhoeffer, maar ik zou ook de musicus Bach of de filosoof Kierkegaard kunnen noemen, hebben ontdekt dat er ook nog een andere dimensie aan de orde is. De dimensie van de gelijktijdigheid. Namelijk dat Christus nu leeft, nu sterft en nu opstaat. Juist dat maakt het mogelijk om in het kruisbeeld niet alleen Christus te zien, maar ook het lijden van anderen en van onszelf. De gekruisigde Heer komt zo heel dichtbij, geeft een diepe lading aan het leven in deze wereld, maar, zonder de moeite van het leven te bagatelliseren, tegelijkertijd ook een enorme vreugde. Ik ben als mens namelijk niet alleen. Christus is solidair en daarom mag ik ook solidair zijn met Christus en met de mensen. Samen vormen we één gemeente. Samen volgen we Christus na en leven in de kantlijn van Zijn leven. Christus die zegt: “Mijn juk is zacht en mijn last is licht”. Met deze uitspraak, die niet anders dan vanuit het geloof kan worden verstaan, is de titel van dit geschrift ontstaan.

De boodschap van Luther heeft mij al van jongs af geraakt. Als kind las ik zijn ‘Tischreden’, waarin Luther op puntige wijze zaken wist te verwoorden. Niet allereerst de rechtvaardigmaking was voor mij de invalshoek, maar meer de navolging. Hoe maakt Luther de navolging mogelijk in de wereld en haar verbanden. Ouder geworden besef ik dat in het werk van Luther alles mee gaat resoneren. Navolging heeft alles te maken met rechtvaardigmaking, met heiliging, met coöperatie, met Luthers denken in twee regimenten, met de *theologia crucis*. Het is zelfs niet mogelijk om iets uit Luthers denken los te pellen, zonder het geheel geweld aan te doen. En toch, in een studie als deze moet men zich beperken en keuzes maken. Ik beperk me tot Luthers visie op navolging in zijn uitleg van de Bergrede. Hoewel het begrip navolging slechts tweemaal wordt genoemd in Luthers uitleg van de Bergrede speelt ze wel degelijk een grote rol. Dit blijkt onder andere uit het veelvuldig gebruik van het woord ‘naaste’. De keuze voor deze beperking komt enerzijds voort uit de inhoud van de Bergrede, anderzijds omdat ik in voorstudies heb ontdekt dat deze uitleg van de Bergrede in de verschillende preken van Luther wel veel genoemd wordt, maar in de analyse niet de aandacht heeft gekregen die het verdient. Al met al was het een enorme onderneming.

Tijdens het schrijven van dit proefschrift zijn er momenten geweest dat ik me heel alleen voelde. Het was als een wandeling door een groot bos. Een bos met vele paden en zijpaden, waardoor en waarin je gemakkelijk kunt verdwalen en jezelf kunt verliezen. Maar ook een bos waar je jezelf soms zomaar weer tegenkomt of andere mensen je pad kruisen en een stukje met je oplopen. Daarbij is een proefschrift schrijven in de pastorie een grote opgave die veel discipline vereist. Desalniettemin heeft juist dit een

verdiepende dimensie gegeven aan mijn dissertatie. Veel van wat ik heb geschreven is namelijk doortrokken van de pastorale praktijk. Mede door het toedoen van mensen die ik mijn naasten noem, mensen die met mij meetrokken en meetrekken is dit proefschrift tot stand gekomen. Tegelijkertijd neem ik wel alle verantwoordelijkheid voor het geschrevene op me. Het is geheel mijn werk, of misschien wel beter: mijn compositie.

Het schrijven van deze dissertatie was als het langdurig kijken naar een schilderij. In het bestuderen van het onderwerp kwamen steeds meer details op me af, die soms dreigend, soms verrassend, vreemd, nieuw en soms ook bekend waren. Al die verschillende ervaringen brachten steeds ook andere gevoelens met zich mee. Telkens na het bestuderen van een detail was het weer een zoeken naar de gehele compositie om als het ware in het lijnen - en kleurenspeel weer de 'figuur' terug te zien. Zeker ook door de tijdspanne en de onregelmatigheid die een pastoriepromotie vergt, was dit geen eenvoudige opgave.

Steeds waren er mensen die mij daarbij hielpen, hetzij door advies of kritisch commentaar, hetzij door intellectuele verbondenheid of eenvoudig door hun aanwezigheid en hun vriendschap. Een aantal van hen wil ik speciaal vermelden.

Prof. dr. Herwi Rikhof, van de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht en later van de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg, wil ik danken voor het feit dat hij mijn promotor heeft willen zijn. Op deskundige, maar zeker ook pastorale wijze heeft hij mij vertrouwensvol begeleid. Prof. dr. M. Matthias, mijn copromotor, wil ik bedanken voor zijn nauwgezette lezing, zijn commentaar en handreikingen, maar vooral voor zijn vertrouwen. Als volgende noem ik mijn vriend en in de studie ook medereiziger, Willem de Jong, zonder wiens inzet ik waarschijnlijk deze studie nooit had voltooid. Hem wil ik danken voor al zijn werk, voor zijn geloof in mij en voor alle uren waarin we samen spraken over het werk van Luther en Bonhoeffer. Ik dank Prof. dr. Wim Balke (Vrije Universiteit Amsterdam) en dr. Theo Bell (Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht), die in een eerdere fase ook bij de dissertatie betrokken waren. Daarnaast noem ik Prof. dr. Christoph Burger (Vrije Universiteit Amsterdam) die het hoofdstuk over Luther kritisch heeft bestudeerd en dr. Sijtze Meijers, wiens aanwijzingen mij, zeker in het begin, telkens op goede sporen zette. Ook in het bijzonder dank aan mijn zoon Bram, die in de afgelopen twee en een half jaar mij tot een grote steun was in de verdere verwerking van de dissertatie.

Verder dank ik hen die soms heel praktisch hun hulp gaven, vragen stelden en mij nabij waren. Ik noem daarbij ds. Diepenbroek en dhr. Hougee die corrigerend meegelezen en meegedacht hebben. Ook dank aan Theresa Neunes, Diakonin uit Hamburg en Nicola Eisenbart, Dipl. Pädagoge die meehielpen met de Zusammenfassung.

Zeer tot mijn spijt kan mijn overleden vriend en vader geen getuige zijn van deze dag. Het is voor mij een reden temeer om hem hier te gedenken. Hij was voor mij een vooranger pur sang, in goede en kwade dagen.

November 2009 was voor mij en mijn gezin een bewogen maand. Op de 27^e van deze maand kreeg ik een groot herseninfarct. De titel van deze scriptie heeft voor mij op die wijze een diepere, onvoorziene lading gekregen. Ook met die moeilijke periode in het achterhoofd wil ik tot slot mijn dank uitspreken naar mijn familie, mijn lieve kinderen,

maar in het bijzonder naar mijn vrouw Corrie, voor haar hulp die vele vormen heeft aangenomen, voor haar geduld en, vóór alles, voor haar vriendschap, liefde en vertrouwen. In en door haar heb ik vaak Gods nabijheid mogen ervaren.

Zo, in dank bovenal ook aan God, draag ik deze studie op aan allen met wie ik in zielsverbondenheid mag leven. Ik sluit dit voorwoord af met onderstaand gedicht van Bonhoeffer, welke mij tijdens mijn klinische revalidatieperiode te Rijndam als avond - en morgengebed tot grote steun is geweest:

Von guten Mächten treu und still umgeben,
behütet und getröstet wunderbar,
so will ich diese Tage mit euch leben
und mit euch gehen in ein neues Jahr.

Noch will das alte unsre Herzen quälen,
noch drückt uns böser Tage schwere Last.
Ach Herr, gib unsern aufgeschreckten Seelen
das Heil, für das Du uns geschaffen hast.

Und reichst Du uns den schweren Kelch, den bittern,
des Leids, gefüllt bis an den höchsten Rand,
so nehmen wir ihn dankbar ohne Zittern
aus Deiner guten und geliebten Hand.

Doch willst Du uns noch einmal Freude schenken
an dieser Welt und ihrer Sonne Glanz,
dann woll'n wir des Vergangenen gedenken
und dann gehört Dir unser Leben ganz.

Lass warm und hell die Kerzen heute flammen
die Du in unsre Dunkelheit gebracht,
führ, wenn es sein kann, wieder uns zusammen!
Wir wissen es, Dein Licht scheint in der Nacht.

Wenn sich die Stille nun tief um uns breitet,
so lass uns hören jenen vollen Klang
der Welt, die unsichtbar sich um uns weitet,
all Deiner Kinder hohen Lobgesang.

Von guten Mächten wunderbar geborgen
erwarten wir getrost, was kommen mag.
Gott ist bei uns am Abend und am Morgen
und ganz gewiss an jedem neuen Tag.

Inhoudsopgave

Voorwoord	vii
Hoofdstuk 1: Doctrina est coelum, vita terra	1
1.1 Algemene inleiding op het thema van de navolging	1
1.2 Tijdspiegel	3
1.3 Stand van het Lutheronderzoek	5
1.4 Vragen en probleemstelling van de studie	10
Hoofdstuk 2: Navolging bij Maarten Luther met name in de ‘Bergrede’	13
2.1 De uitleg van de Bergrede in <i>Das fünffte, sechste und siebend Capitel S. Matthei Gepredigt uns ausgelegt</i> (1532, WA 32)	13
2.1.1 De Bronnen	15
2.1.2 De Bergrede uit WA 32 in de persoonlijke ontwikkeling van Luther	17
2.1.3 Exegetische methode van Luther	19
2.2 Eerste lezing van de uitleg van de Bergrede bij Luther	21
2.2.1 Onderscheidingen	21
2.2.2 Woorden	25
2.3 Nadere bestudering van de woordvelden	26
2.3.1 Wet en Evangelie	26
2.3.2 ‘Geistlichen Armut’	30
2.3.3 Verhouding tussen de goede werken en de eis tot volkommenheit in de Bergrede: ‘Person’ en ‘Amt’	31
2.3.4 Het ‘Amt’ in de uitleg van de Bergrede bij Luther	32
2.3.5 ‘Amt und Welt’	34
2.3.6 Niemand kan twee heren dienen	35
2.3.7 Hoofdgerechtigheid, wereldlijke gerechtigheid	38
2.3.8 De Paradox	38
2.3.9 Samenvatting	40
2.4 Welke woorden vallen op in Luthers uitleg van de Bergrede?	41
2.4.1 Vasten	41
2.4.2 Bidden	42
2.4.3 Aalmoezen	43

2.5 Voegen de overige preken van Luther nog iets toe aan bovenstaande uitwerking?	43
2.5.1 ‘Innerlich und ausserlich’	43
2.5.2 ‘Niedrigkeit und Hofart’	44
2.5.3 ‘Gefühlte und ungefühlte Vergebung’	45
2.5.4 ‘Freier Wille und Eigenwille’	45
2.6 Samenvatting	46
2.7 Slotsom	48
Hoofdstuk 3: Het tweërlei regiment bij Maarten Luther	49
3.1 Inleiding	49
3.2 Aanleiding voor Luthers onderscheiding in twee regimenten	49
3.2.1 Historische aanleiding voor de onderscheiding in twee regimenten	50
3.2.2 De pastorale inzet van Luthers denken in twee regimenten	52
3.2.3 Hermeneutische en antropologische motieven voor de onderscheiding	53
3.2.4 Denken in twee regimenten als hulplijn voor de navolging	55
3.3 De oorsprong van Luthers denken in twee regimenten	56
3.3.1 Invloed van Aurelius Augustinus	56
3.3.2 Invloed van Marsilius van Padua en Willem van Ockham?	59
3.3.3 De twee-zwaarden-leer in de middeleeuwen	60
3.3.4 Slotsom	62
3.4 De ontwikkeling van het denken in twee regimenten bij Luther	62
3.5 De rechterhand en de linkerhand van God	63
3.5.1 De terminologie	63
3.5.2 De verhouding tussen beide regimenten	64
3.5.3 Beschrijving van de regimenten	65
3.5.3.1 Het geestelijk regiment	65
3.5.3.2 Het wereldlijk regiment	66
3.5.4 De verborgen God	68
3.5.5 Tegelijk zondaar en rechtvaardig	70
3.6 Samenhang	72
3.7 Vermenging van de twee regimenten	72
3.7.1 De Rooms Katholieke vermenging	73
3.7.2 De Doperse vermenging	74
3.7.3 Misbruik van de wereldlijke overheid in geestelijke aangelegenheden	75
3.7.4 Conclusie	77

3.8 Uitleiding	78
Hoofdstuk 4: Luthers denken in twee regimenten gewogen...	79
4.1 Inleiding	79
4.2 Is Luthers denken in twee regimenten dualistisch?	82
4.2.1 De ‘Dubbele moraal’	83
4.2.2 ‘Eigengesetzlichkeit’ als gevolg van Luthers denken in twee regimenten?	84
4.2.3 Is Luthers denken in twee regimenten een anachronisme?	85
4.2.4 Evaluatie van de kritiek	85
4.3 ‘Verwerpen’, ‘verwerken’, of ‘overname’ van het denken in twee regimenten...?	89
4.3.1 Verwerping van Luthers denken in twee regimenten	89
4.3.2 Verwerking van Luthers denken in twee regimenten	92
4.3.2.1 D. Bonhoeffer	92
4.3.2.2 H. Thielicke	95
4.3.2.3 Evaluatie	96
4.3.3 Overname van Luthers denken in twee regimenten	97
4.3.3.1 W. Elert	97
4.3.3.2 P. Althaus	99
4.3.3.3 F. Lau	103
4.3.3.4 J. Heckel	104
4.4 Positiebepaling	106
4.5 Uitleiding	110
Hoofdstuk 5: Navolging bij Bonhoeffer	111
5.1 Inleiding	111
5.2 Korte levensschets	111
5.3 ‘ <i>Nachfolge</i> ’	112
5.3.1 Plaatsing van het boek	112
5.3.2 Inhoud	114
5.3.2.1 Goedkope – dure genade	115
5.3.2.2 Gedeelten uit de bespreking van de Bergrede in ‘ <i>Nachfolge</i> ’	118
5.3.3 Tussenbalans I	125
5.3.4 Die Kirche Jesu Christi und die Nachfolge	129
5.3.5 Tussenbalans II	132
5.4 Voortgezette bestudering	134

5.4.1 ‘Laatste’ – ‘voorlaatste’	134
5.4.2 <i>Etsi Deus non daretur</i>	137
5.4.3 <i>Diciplina Arcani</i> bij Dietrich Bonhoeffer	141
5.4.3.1 Inleiding	141
5.4.3.2 Oorsprong	142
5.4.3.3 Wat betekent <i>Diciplina Arcani</i> bij Bonhoeffer?	143
5.5 Tussenbalans III	145
5.6 Balanceren op ‘ <i>Nachfolge</i> ’	147
5.7 Luther en Bonhoeffer	149
Hoofdstuk 6: Dwarsverbindingen	159
6.1 Inleiding	159
6.2 De leesregel van Chalcedon als hermeneutische sleutel bij Luther en Bonhoeffer	162
6.2.1 Chalcedon bij Luther	162
6.2.2 Chalcedon bij Bonhoeffer	166
6.2.3 Conclusie	167
6.3 De stelling: ‘geen dualisme, wel dualiteit’ houdt het God-zijn van God in de navolging zuiver	168
6.4 De navolging plaatst God in het centrum van de menselijke geschiedenis	171
6.5 De stelling: ‘geen dualisme, wel dualiteit’ bevestigt en onderbouwt Luthers leer van de justificatie	172
6.6 De navolging veronderstelt geen dualisme binnen de antropologie	173
6.7 Het denken in twee regimenten heeft een stimulerend karakter dat tot navolging leidt	174
6.8 De stelling: ‘geen dualisme, wel dualiteit’ voorkomt zowel een scheiding als een vermenging tussen kerk en politiek	177
6.9 Het denken in twee regimenten biedt een breed pastoraal kader voor kerk en samenleving	178
6.10 Het denken in twee regimenten actualiseert het eschatologisch tegood in het leven van alle dag	179
6.11 Tenslotte	180
Epiloog	183
Zusammenfassung	189
Summary	195
Literatuurlijst	201
Persoonlijke noot	213

Hoofdstuk 1: Doctrina est coelum, vita terra ¹

*Christus unser lieber Herr und Meister,
der uns den rechten sinn auffgethan hat,
wolt uns den selbigen mehrer unnd
stercken, dazu helffen, das wir auch
darnach leben und thun. Dem sey lob
und danck sampt dem Vater und
Heiligen geist jnn ewigkeit Amen.*

Luther, WA 32, 301, 33

1.1 Algemene inleiding op het thema van de navolging

“Non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores.”² Met deze stelling van Luther geraken wij midden in het thema van deze studie, die over het begrip navolging bij Maarten Luther handelt. Studie naar het werk van Maarten Luther is een spannende zoektocht, maar tegelijk een haast onbegonnen werk. De vraag komt op: waar te beginnen? Deze vraag is om verschillende redenen gecompliceerd. Allereerst omdat Luther een brandpunt in zijn tijd is; veel van wat hij schrijft heeft het karakter van een gelegenheidsgeschrift. Ten tweede, vanwege de hectiek van zijn tijd heeft hij geen gelegenheid gehad een uitgebreide dogmatische of ethische verhandeling te schrijven. En ten derde omdat alle thema's die hij behandelde nauw met elkaar samenhangen. In die zin getuigt Luthers werk wél van een grote consistentie.

Het is dus onjuist, zoals gesuggereerd wordt door zijn tegenstanders, dat Luther onsamenhangend zou zijn of ondoordacht. Wellicht kan men zijn denken het best vergelijken met een grote vijver. Als men ergens in de vijver een steen gooit, dan gaat het hele wateroppervlak bewegen. Zo gaat dat bij Luther ook. Alle grote thema's zijn met elkaar verweven: de rechtvaardiging, het simul iustus et peccator, de theologia crucis, het denken van Luther rond de Deus revelatus en de Deus absconditus, zijn denken rond wet en evangelie en het coöperatiebegrip. In al deze verschillende thema's is er telkens ook sprake van de navolging van Christus. Deze studie wil de inhoud van navolging bij Luther bestuderen. Ze getuigt, vanwege de omvattendheid van Luthers werk, van de onderlinge samenhang in dat werk, maar ook van het gelegenheidskarakter dat veel van zijn werk kenmerkt en daarom ook van enige vermetelheid.

¹ “Lehre ist Himmel, Leben Erde.” DBW, 4, 291 (*Dietrich Bonhoeffer Werke*, vanaf hier kortweg aangeduid als DBW.) Dit citaat uit *Nachfolge* komt uit het commentaar van Luther op de brief van Paulus aan de Galaten. Het is ook het lievelingscitaat van Bonhoeffer. Doctrina moet hier niet opgevat worden als leerstelling of dogma: het is voor Bonhoeffer het evangelie van Jezus Christus boven alle ervaring. WA 40 II, 52, 13 (*Weimarer Ausgabe*, vanaf hier kortweg aangeduid als WA).

² WA 2, 518: “Niet het navolgen maakt ons tot zonen, maar het zoon worden maakt ons tot navolgers.”

Tijdens de studie naar de 'Forschungsgeschichte' werd duidelijk dat het thema van de navolging bij Luther nergens zelfstandig is uitgewerkt. Toch lijkt het bij Luther een belangrijk thema te zijn. Zijn inzet is immers: het geloof in het leven van alledag trekken. Een voorbeeld daarvan is te zien in de inleiding van zijn 'Wochenpredigten' over Matteüs hoofdstuk 5-7; deze preken zal ik in deze studie lezen en dan valt op dat Luther niet uit de voeten kon met het toen geldende ideaal van de navolging van Christus.³ Het concept van navolging was sterk verbonden met de bruidsmystiek van Christus. De bruid die in volkomenheid en heiligheid moet opgaan in Christus de Bruidegom. De uiteindelijke navolging was daarbij slechts mogelijk binnen de muren van het klooster. Hierdoor werd de navolging geïsoleerd tot een afzonderlijk thema voor een kleine groep mensen, een geestelijke elite.

Ik wil de stelling verdedigen dat bij Luther de navolging van Christus een centraal thema is binnen zijn theologisch denken waaromheen de andere thema's zich laten scharen. Dit heeft te maken met het feit dat Luther de positie van de gelovige in deze wereld centraal wil stellen. Algemeen wordt aangenomen dat de rechtvaardigmaking het centrale thema bij Luther is.⁴ Dat mag zo zijn, maar het thema van de rechtvaardigmaking is bij Luther niet los te maken van dat van de navolging. Juist de navolging bracht hem op het spoor van de ontdekking van de rechtvaardigmaking. Niet de versterving, maar de door Christus geschonken rechtvaardigmaking, heeft redding gebracht. Het zichzelf toevertrouwen aan God werkt dan niet uit in een autonome zelfontplooiing, ook geen vrome zelfontplooiing, maar in de navolging van Christus! In die weg wordt de rechtvaardigmaking persoonlijk ontdekt. Geloof is bij Luther: rechtvaardigmaking én navolging. En net zoals de rechtvaardigmaking in Christus te vinden is, is ook de navolging in Christus te vinden.⁵ Navolging is dan niet zozeer nabootsing van Christus, maar eerder een reële gemeenschap met Christus.⁶

³ WA 32, 300, 10: "Und ist gar gemein bey jn die lere von den zwelff Consilijs Euangelicis, Als da sind Nicht boeses vergelten, nicht rechen, den andern backen darbieten, dem ubel nicht widerstehen, den mantell zum rock lassen, zwo meil fur eine gehen, Geben allem der bittet, Leyhen dem der abborget, Bitten fur die verfolger, Lieben die feinde, Wolthun den Hessern usw. wie Christus hie leret. Solchs alles (speyen sie) sey nicht geboten. Und die Esele zu Paris geben redliche ursach, sagen, Es were der Christlichen lere viel zu schwere, wo sie solt damit beladen sein usw. Also haben die Juristen und Sophisten die Kirche regirt und gelert bis her, das Christus hat mit seiner lere und auslegung jr narr und geuckler müssen sein."

⁴ Bijvoorbeeld: P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, 11 e.v.

⁵ WA 2, 690, 24 e.v.: "Suche dich nur in Christo und nit yn dir, so wirstu dich ewiglich yn yhm finden." Bonhoeffer becommentarieert deze tekst als volgt: "Das ist das Geschenk des Glaubens, dass der Mensch nicht mehr auf sich selbst sieht, sondern allein auf das Heil, das von Aussen über ihn gekommen ist. Er findet sich in Christus, weil er schon in ihm ist, indem er sich dort sucht."

⁶ Vgl. J. Heckel, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, Keulen 1973, pag. 199v "Nunmehr rundet sich das Bild, das die Aussagen Luthers über die zweifache Eigenschaft des Menschen als iustus und als peccator entwerfen. Sie haben den Auslegern des Reformators erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Einmal nennt Luther den gerechtfertigten Menschen totus iustus et totus peccator, ein ander Mal aber bezeichnet er ihn als partim iustus, partim peccator. Der Widerspruch der anscheinend so unvereinbaren Sätze löst sich, wenn man unsere doppelte Betrachtung des Christen nach seinem status und nach seiner vita beachtet. Denn die erste Aussage beschreibt den Christen nach seinem status im Reiche Christi und schildert ihn in seiner Beziehung zur Sünde (peccatum originale) und zur Erlösung. Die zweite Aussage beschreibt ihn in seinem Leben und

Bij navolging wordt vaak aan de Bergrede gedacht en terecht. De Bergrede wordt ook wel de grondwet van het Koninkrijk van Christus genoemd. Betreft dat koninkrijk het hiernamaals of het hiernumaals, of beide? Historisch gezien is van belang geweest dat Luther goed heeft ingeschat en begrepen dat de gehele structuur van zijn tijd, zeker in Saksen, door het wegvallen van de autoriteit van de kerk andere ethische vormen vereist. Daarvoor heeft hij in de hermeneutische veelvuldig de paranese toegepast om “zijn lieve Duitsers”, vooral in Wittenberg, duidelijk te maken dat de Bergrede van toepassing was op alle terreinen van het leven. Luther heeft in zijn preken over de Bergrede het geloof voortdurend op het ‘hier en nu’ betrokken. Hij heeft de gemeente van Christus geleerd hoe om te gaan met kerk, staat, ambt, persoon, huwelijk, wereldlijke wetten en gebruiken, met haar naasten en de armen. Hiermee brengt Luther de gehele wereld weer onder het regiment van God. Tegelijk wordt aangegeven dat Gods vreemde werk (opus alienum) en Gods eigen werk (opus proprium) wel van elkaar zijn te onderscheiden doch niet zijn te scheiden.⁷ God werkt in het verborgene in deze wereld. Luther heeft erop gewezen dat het geloof in het Evangelie van de genade de verantwoordelijkheid met zich meedraagt om te zien naar alles wat ons vanuit Wet en Evangelie ook in het leven van alle dag te doen staat.⁸ Dat is dus navolging. En ook in de preken over de Bergrede klinkt het ‘de rechtvaardige zal uit het geloof leven’ steeds weer door. Maar dat uit het geloof leven is voor Luther ook omzien naar de medemens en heeft dus maatschappelijke consequenties.

In deze studie wil ik onderzoek doen naar navolging bij Maarten Luther, zoals die in zijn uitleg van de Bergrede te vinden is. Centraal staat hierbij de bestudering van de ‘Wochenpredigten über Matth. 5-7’ die Luther tussen 1530 en 1532 hield en ‘D. Martin Luthers Evangelien Auslegung’.⁹ In Luthers uitleg van de Bergrede wordt een levenswijze van navolging geleerd, die de gelovigen niet van de wereld vervreemdt, maar hen juist met beide benen in de wereld plaatst. Luther verstaat de roep tot navolging als een motief, dat in een dialectische spanning het zichtbare en verborgen karakter van het christelijke leven in de wereld bewaart. Ook hierin staat theologia crucis centraal. Het kruis dat tot navolging roept, tot een goed christelijk leven, is tegelijkertijd de dragende grond.

1.2 Tijdspiegel

Het denken van Luther komt niet zomaar uit de lucht vallen. Luther was een kind van zijn tijd, hij reageert op denkers die hem voorgingen en bouwt op hun gedachtegoed voort. Om zijn denken en theologiseren te begrijpen is dus enig begrip van zijn tijd, de late middeleeuwen, nodig. Daarom geef ik, voordat ik inga op het onderwerp van de studie, kort enige van de belangrijkste feiten weer van de tijd waarin Luther leefde.

Maarten Luther werd in 1483 te Eisleben geboren en groeide op in de toeloop naar de 16^e eeuw. Rond 1500 zitten er veranderingen in de lucht, die wij heden wellicht scher-

zwar zeigt sie ihn im Kampf der Heiligung, d.i. im geistlichen Widerstandskampf gegen die Verlockung zur Sünde (peccatum actuale).”

⁷ Op deze termen volgt in hoofdstuk 3 een verdere reflectie.

⁸ Vgl. J Heckel, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, Keulen 1973, 199. , “An den guten Werken erkennt man seine Lebendigkeit.”

⁹ WA 32, 299-544 (1530-1532).

per zien dan de tijdgenoten van Luther. Veel van wat in eerdere eeuwen ontwikkeld was, had een punt bereikt waarop vernieuwing niet uit kon blijven. De klassieke Gotische bouwkunst was vol ontwikkeld dat elke gedachte aan ‘primitieve middeleeuwen’ misplaatst is, maar deze bouwstijl had ook een eindpunt bereikt.¹⁰ In de wetenschap was dit net zo. Men stond op een breukvlak in een traditie van eeuwen van een ‘denken’ en ‘kennen’ van internationale allure. Dat breukvlak is onder andere te zien in zulke verschillende gebeurtenissen als het werk van Copernicus, waardoor de aarde niet het middelpunt van het zonnestelsel bleek te zijn; de ontdekking van Amerika door Columbus, waardoor men in aanraking met andere culturen kwam; de opkomst van een nieuwe architectuur in Italië (Renaissance), verbonden met een stroming die wij als het Humanisme kennen,¹¹ en de ontwikkeling van de boekdrukkunst. In de 15^e eeuw leek het maatschappelijk bestel nog stevig in het zadel te zitten en het beeld van de maatschappij leek nog eenduidig, maar ook op dit gebied broeide er iets. De opkomende geldeconomie¹² maakte dat de adel vaak met schulden kwam te zitten, een schuld die dan weer werd afgewenteld op de boerenstand.¹³ Vrijheidsbeknotting, armoede, herendiensten, jachtprivileges die de oogst vernielden, de geldelijke belasting die elk gewapend conflict weer van hen vroeg, leidden tot veel onrust onder de boerenstand. Daarnaast was met name Duitsland politiek een onoverzichtelijk geheel, verdeeld in allerlei vorstendommen, waaronder ook bisdommen, met daartussen de opkomende en steeds machtiger wordende steden. De positie van de kerk was, in het algemeen gesproken nog onaangetaast. De kerk was nauw met de politieke overheid verbonden, niet alleen omdat hele gebieden rechtstreeks onder beheer van een bisschop of abt stonden, maar ook omdat de kerk overal bij betrokken was, bij elke rechtsakte waarbij een eed te pas kwam, bij zeer vele zaken en oude privileges die van invloed waren op het leven van de gemeenschap. Echter, de ‘Renaissance’ van de late middeleeuwen dringt in de zestiende eeuw naar een nieuwe aanzet van de geschiedenis. F. Lau merkt op: “Die Renaissance wird Mutterboden für Reformation, Gegenreformation, spiritualistische Richtungen und letztlich die Aufklärung, die durch die Reformation aufgehalten wird und in der Renaissance schon mit vorbereitet war.”¹⁴ In dit tijdbestek wordt Maarten Luther geboren en vindt zijn optreden plaats. Een tijdsbestek dat zijn leven een wending zal geven en waarin de positie van Kerk en Staat grondig zullen veranderen. Aan deze verandering heeft Luther het nodige bijgedragen.

¹⁰ Vgl. J. van Egmond en K. de Poel, *Vormgeving 2. Kunstbeschouwing*, Groningen 1969, 19.

¹¹ Vgl. A.E. McGrath, *Reformation thought. An Introduction*, Oxford 1988, 32 e.v. “The literary and cultural programme of humanism can be summarized in the slogan ‘Ad fontes’ - back to the sources.” Een terugkeer naar de culturele hoogtepunten van de klassieke Oudheid vormde een centraal element in het wereldbeeld van de ‘Renaissance’. Men wilde o.a. met behulp van de twee klassieke talen (Grieks en Hebreeuws, Latijn was nog steeds de wetenschappelijke voertaal) terug gaan naar bronnen van de Bijbel, maar ook van andere antieke geschriften. Reuchlin en Erasmus waren beide kenners van de klassieke talen. Ook in de architectuur werd teruggegrepen op ideeën uit de antieke bouwstijl.

¹² F. Lau, E. Bizer, *Die Kirche in ihrer Geschichte. Reformationsgeschichte Deutschlands*, Göttingen 1964, 7: “Die Zeit der Reformation ist zugleich die des Frühkapitalismus.” Of: J.B. Val, *Luthers economische opvattingen in relatie met het Rijnlandse en Angelsaksische model*, Amsterdam 2009, 6-7.

¹³ Vgl. M. Ruppert, *Luther en de boerenopstand*, Kampen 1983, 14 – 23.

¹⁴ F. Lau, *Die Kirche in ihrer Geschichte*, 9.

Zijn persoonlijke geschiedenis en theologie zijn eveneens een verhaal van worsteling met gevoelens en onzekerheden. “Een zoektocht naar de diepste verborgenheid. Een menselijk verhaal dat naast alle historische waardering ook nu nog beoordeeld kan worden naar zijn betekenis in deze tijd, die wellicht niet eens zoveel zekerder is.”¹⁵ Luther stond in zijn tijd voor het grote probleem van een zich emanciperende christenheid die bezig was zich aan het gezag van de tot dan toe bevoogdende Rooms-Katholieke moederkerk te onttrekken. Niet langer maakte de kerk uit wat men geloven moest, maar evenmin wat men doen en laten moest in het geheel van het onzekere dagelijkse bestaan. “Niet het klooster is de plaats van God, maar de wereld. Hier en nu.”¹⁶ Het thema van de navolging werd daardoor opnieuw een centraal thema voor de gehele christenheid.

1.3 Stand van het Lutheronderzoek

Bij de bestudering van navolging bij Luther ben ik geen thematische monografieën tegengekomen, waarin het begrip navolging bij Luther centraal staat. Ook in de bibliografieën van de ‘Luther Jahrbücher’ is het nergens als zelfstandig thema terug te vinden.¹⁷ Wel wordt het thema op vele momenten genoemd, maar de inhoud van het navolgingsbegrip bij Luther krijgt niet of nauwelijks de aandacht die het verdient. Er zijn wel enkele belangrijke momenten te noemen waarin navolging direct of indirect aan de orde komt en die van belang zijn voor dit onderzoek. Het eerste is het moment van de *coöperatio*, het tweede moment is het onderzoek naar functie en inhoud van de Bergrede bij Luther.

Allereerst de kerkhistoricus K. Holl.¹⁸ In een gelijkkluidend artikel gaat hij in op Luthers ‘Gedanken zum Zusammenwirken Gottes und des Menschen’. De coöperatie tussen God en mens bij Luther ontkent Holl niet. Maar volgens Holl legt Luther de nadruk op de ‘Alleinwirksamkeit Gottes’.¹⁹ In Holl’s Lutherduiding is er een sterke cesuur tussen Gods alleenwerkzaamheid en het verantwoordingsbewustzijn van de mens. Iemand die verder gaat dan Holl is E. Seeberg.²⁰ In zijn Lutherduiding geeft hij meer ruimte aan het gelovig menselijk handelen. Hij ziet mensen als vrije instrumenten van God. Ze werken samen. Maar “door de verkondiging van het Woord, ontvangen mensen de Geest, die hen innerlijk influistert wat ze moeten

¹⁵ Vgl. C. Engberts, ‘De warme vrolijke Luther’, in: *Woord en Dienst*, nr. 1, 1996, 14.

¹⁶ M. Ruppert, *Het Rijk Gods en de wereld*, Kampen 1987, 159.

¹⁷ Zo bijvoorbeeld: L. Haikola, *Studien zu Luther und zum Luthertum*, Upsala 1958. Hij spreekt in Hoofdstuk 2 wel over ‘Glauben und Leben’, maar navolging als zodanig wordt niet beschreven. Zo ook G. Voigt, *Glaube und Nachfolge*, in: *Zeichen der Zeit*, no. 27 (1973), 444-446. Hij schrijft wel over navolging, maar citeert Luther nauwelijks. Of zie: O. Bayer, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen 2004, besteedt wel enige aandacht aan het thema navolging. 269-275. Hij beschrijft m.n. dat het Luther in de uitleg van de Bergrede niet gaat om een ‘Zwei-Stufen Ethik’ van geboden en ‘Ratschlägen’(291). Bayer geeft dan aan dat Luther de Navolging voorts op de gehele christenheid betreft.

¹⁸ K. Holl, *Gedanken zum Zusammenwirken Gottes und des Menschen*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. I. Luther. 6 Aufl. Tübingen 1932, 85 e.v.

¹⁹ K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. I, 45: “Alle Kreaturen sind Gottes Larven und Mummenschanz, Masken, unter Denen er sich verbirgt, Werkzeuge, mit Denen er arbeitet.”

²⁰ E. Seeberg, *Luthers theologie*, Bd. I. Göttingen 1929, 141 e.v.

doen.”²¹ In deze lijn denkt ook R. Hermann. “Gottes Geist wirkt in uns und durch uns, aber nicht ohne uns.”²² Hij ziet de navolging als een gevolg van het verkregen heil van Godswegen. In tegenstelling tot Holl en Seeberg, die de mens als instrument van God zien in de navolging, ziet Hermann echter de coöperatie-gedachte als een voorrecht voor de mens die medearbeider Gods mag worden.²³ G. Hillerdal brengt God en mens dan weer dicht bij elkaar, door te stellen dat de mens in de navolging christelijke daden doet, omdat in hem of haar de kracht van Christus werkzaam is en Christus zich telkens tot de gelovigen wendt en hen sterkt.²⁴ De *coöperatio* is bij Hillerdal een oefening in het geloof.²⁵

Hoezeer dan vervolgens de verschillende thema's bij Luther samenhangen, blijkt dan met name uit het werk van H.W. Beyer²⁶, G. Wingren²⁷ en M. Seils²⁸ die de coöperatiegedachte en de daarmee samenhangende navolging in direct verband zien met Luthers denken in twee regimenten. M. Seils spreekt over een ‘Nachfolgendes Wollen’, waarin de mens een bepaalde vrijheid van handelen heeft. Die vrijheid valt wel binnen het plan van God.²⁹ Hij citeert Luther: “Er wil, das wir mit yhm wircken, unnd thut uns die ehre, das er mit uns und durch uns sein werck wil wircken.”³⁰ B. Lohse tenslotte ziet wel dat een mens de verantwoording heeft om mee te werken aan de schepping, maar benadrukt dat meewerken iets anders is dan meescheppen. Mensen kunnen veel, maar ze kunnen het leven niet schenken. Dat heeft de Schepper zichzelf voorbehouden.³¹ Luther wijst derhalve het meewerken van de mens in de rechtvaardiging af, maar daarnaast geeft hij ruimte voor *coöperatio* in de strijd tegen de duivel.³²

Als commentaar op dit korte overzicht van het onderzoek naar het thema van de *coöperatio* moet allereerst worden opgemerkt, dat in de verschillende studies niet duidelijk geworden is hoe navolging zich in het denken van Luther heeft ontwikkeld. In dit onderzoek wordt deze ontwikkeling nader bestudeerd. Ten tweede moet opgemerkt worden dat het daadkarakter van de navolging meestal verbonden wordt

²¹ E. Seeberg, *Luthers theologie*, Bd. I, 173: “Der Menschen (...) die im Wort den Geist empfangen und die nach Außen das erklingen lassen, was der Geist ihnen inwendig einhaucht.”

²² R. Hermann, *Zu Luthers Lehre vom unfreien Willen*, Berlin 1931, 30.

²³ R. Hermann, *Zu Luthers Lehre vom unfreien Willen*, 31.

²⁴ G. Hillerdal, *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, Göttingen 1955, 290 e.v.

²⁵ G. Hillerdal, *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, 292: “Durch die Taten wird der Mensch nicht gerecht. Aber sie wollen gleichwohl mit Liebe und Freude um Christi willen verrichtet werden, indem der Glaubende sich in der Nachfolge seines Herrn übt.”

²⁶ H.W. Beyer, *Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung*, München 1935.

²⁷ G. Wingren, *Luthers Lehre von Beruf*, München 1952.

²⁸ M. Seils, *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie*, Gütersloh 1962.

²⁹ M. Seils, *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie*, 96.

³⁰ WA 6, 227, 30.

³¹ B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 259. Zo ook: G. Törnqvall, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*, München 1947, 195 u.w.

³² WA 42, 56, 30: “Deus creavit istas creaturas omnes, ut stent in militia et sine fine pugnent contra Diabolum pro nobis.”

met het thema van de heiligmaking en wel als consequentie. Ik wil onderzoeken in hoeverre er sprake is van gelijktijdigheid van navolging en rechtvaardigmaking. Luther ontslaat de mens niet van navolging. Ook al is het God die rechtvaardig maakt, dan nog heeft de mens daarin een eigen plaats en bijdrage. Ten derde moet bedacht worden dat bij Luther het thema van de navolging betrokken wordt op het leven van alledag. Navolging is daarmee ook strijd tegen het werk van de boze in deze wereld. Aan deze drie punten wil dit onderzoek aandacht besteden.

Mijn onderzoek naar navolging zal zich in het bijzonder richten op Luthers omgang met de Bergrede. Zoals gezegd wil ik de 'Wochenpredigten' over de Bergrede bestuderen.

Wat betreft de stand van onderzoek aangaande de Bergrede kan het volgende gezegd worden. Over de Bergrede bij Luther is het nodige geschreven. Auteurs als G. Wünsch³³ en R. Hermann³⁴ benaderen de Bergrede als een sociale regel waarmee de wereld tot een hoger ideaal kan evolueren. Wünsch verwijt Luther daarin een dubbele moraal, omdat hij een onderscheid maakt tussen 'Privaten Welt' en 'Amts Welt'. De Bergrede zou in de visie van Luther alleen iets te zeggen hebben over de 'Privaten Welt'.³⁵ Hiertegen verzet zich H.W. Beyer³⁶, die stelt dat de religieuze socialisten heel veel weg hebben van de Schwärmer uit de tijd van Luther. Hij verwijst daarbij naar L. Tolstoi³⁷ en de genoemde R. Hermann, die zich inzetten voor een nauwgezette vervulling van de geboden in de Bergrede. Beyer stelt de vraag of er dan nog een spanning is tussen de werkelijkheid van de Bergrede als een uitdrukking van het koninkrijk van God en de concrete maatschappelijke of wereldse werkelijkheid. In zijn uitleg van de Bergrede bij Luther geeft Beyer daarom aan, dat het Koninkrijk van God reëler is dan de werkelijkheid van deze wereld. En dat Koninkrijk van God openbaart zich in Christus in deze werkelijkheid.³⁸ Hierop reageert H. Zwicker, die het denken van Wünsch met het denken over navolging van A. Schweizer combineert.³⁹ Hij maakt daarbij de navolging tegelijk min of meer los van de rechtvaardigmaking. De rechtvaardigingsleer verwijst de mens, volgens H. Zwicker, teveel naar het innerlijk, terwijl het in de navolging gaat om de verandering van deze wereld.⁴⁰ In deze lijn is dan ook weer W. Schmauch⁴¹ te vinden, die in reactie

³³ G. Wünsch, *Die Bergpredigt bei Luther. Eine Studie zum Verhältnis von Christentum und Welt*, Tübingen 1920.

³⁴ R. Hermann, *Die Bergpredigt und die Religiös-Sozialen*, Berlin 1922.

³⁵ G. Wünsch, *Die Bergpredigt bei Luther*, 222.

³⁶ H.W. Beyer, *Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung*, München 1935.

³⁷ L. Tolstoi, *Kurze Darlegung des Evangeliums*, 1882.

³⁸ H.W. Beyer, *Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung*, 32: "Christus erfüllt die Bergpredigt, indem er unser Herr wird. Gott läßt kommen, was wirklicher ist als alle Erdenwirklichkeiten, sein Reich."

³⁹ H. Zwicker, *Reich Gottes, Nachfolge und Neuschöpfung. Beiträge zur christlichen Ethik*, Bern 1948.

⁴⁰ H. Zwicker, *Reich Gottes, Nachfolge und Neuschöpfung*, 92-98.

⁴¹ W. Schmauch, *Reich Gottes und menschliche Existenz nach der Bergpredigt*, München 1958.

op H(arald) Diem⁴² en P. Althaus⁴³ schrijft: “Sie wollen nicht eine Christusherrschaft durch Menschenherrschaft, sondern eine Aufrichtung der Herrschaft des Wortes Gottes, eine Verkündigungs-christokratie.”⁴⁴ Schmauch wil dat het Woord van God weer als belangrijkste regel voor de politiek en voor de burger gaat gelden. Zowel bij Diem, als bij Althaus geldt echter de overtuiging dat het Woord van God gehoorzaamd moet worden, maar dat dat niets zegt over de ‘Herrschaft Christi’. Zij wijzen op de waarde van de kruistheologie van Luther, die de ‘Herrschaft Christi’ en deze wereld bij elkaar houdt. H(arald) Diem verwijst daarbij naar opmerkingen van Luther waarin deze aangeeft dat geloof zonder werken niet kan. Diem geeft aan dat men niet om de werken in de christelijke ethiek heen kan. Het woord moet handen en voeten krijgen.⁴⁵

H. Gollwitzer geeft aan dat Luthers uitleg van de Bergrede niet ten koste gaat van andere gedeelten uit de Schrift en dat het evangelie door hem niet verbonden wordt met een bepaalde staatstheorie.⁴⁶ De wereld wordt weer serieus genomen. De radicaliteit van de Bergrede blijft behouden, terwijl er ook een eschatologisch tegodee blijft. Tegelijk blijft voor Gollwitzer wel de vraag of Luther niet teveel nadruk heeft gelegd op de bekering van individuen. Het gaat volgens Gollwitzer ook om groepen en instituten. Hij wijst er op dat men als christen niet tevreden kan zijn als de wereldlijke ordening niet in de pas loopt met de geestelijke ordening. Evenals veel voorgaande theologen legt hij een nauwe verbinding tussen de Bergrede en Luthers denken in twee regimenten.⁴⁷ Ook bij C. Augustijn is er een hele snelle overgang van de Bergrede naar Luthers denken in twee regimenten. Hij merkt daarbij op dat in de uitleg van de Bergrede bij Luther wel een ontwikkeling is van de positie waarin de christen staat. Bij de Bergrede in 1523 staat de christen nog geheel in het geestelijk rijk, zoals Augustijn dat noemt. Maar in 1530 staat de christen ook met twee benen in het wereldlijk rijk.⁴⁸ G. Scharffenorth brengt Luthers visie op de Bergrede in haar studie sterk in verband met de welvaartseconomie.⁴⁹ Zij geeft daarbij aan dat de christen ook verantwoording draagt voor de niet-christen. Verder is in haar studie het gedeelte over de Bergrede een aanvulling op de eerder door haar beschreven twee-regimenten-leer. Ook O. Bayer legt dit verband.⁵⁰

⁴² Harald Diem, *Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus*, München 1938.

⁴³ P. Althaus, *Luther und die Bergpredigt*, 1956. in: *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, 67-83.

⁴⁴ W. Schmauch, *Reich Gottes und menschliche Existenz nach der Bergpredigt*, 317.

⁴⁵ Vgl. H(arald) Diem, *Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus*, 55.

⁴⁶ H. Gollwitzer, *Die Bergpredigt in der Sucht Luthers*, Tübingen 1954.

⁴⁷ H. Gollwitzer, *Die christliche Gemeinde in der politischen Welt*, Tübingen 1954, 13-31.

⁴⁸ C. Augustijn, De Bergrede in 1523: de visie van Luther, van de radicalen en van Zwingli, In *Rondom het Woord* 13^e jaargang 1971, no. 3, 321 e.v. Mijns inziens ligt hier echter een verwarring van de termen rijk en regiment aan ten grondslag. Maar ook de termen twee-rijken-leer of twee-regimenten-leer scheppen verwarring. In Hoofdstuk 3 kom ik hierop terug. Ik spreek daarom van Luthers denken in twee regimenten.

⁴⁹ G. Scharffenorth, *Den Glauben ins Leben ziehen Studien zu Luthers Theologie*, München 1982.

⁵⁰ O. Bayer, *Martin Luthers Theologie*, 290 u.w.

Uit het voorgaande blijkt dat in de verschillende Lutherstudies de Bergrede vaak naar haar sociale gevolgen bestudeerd is, maar ook blijkt dat het begrip navolging in de Bergrede verder niet of nauwelijks beschreven of geanalyseerd wordt. Daarnaast valt op dat in veel onderzoeken snel een verband wordt gelegd tussen de Bergrede en Luthers denken in twee regimenten.⁵¹

In dit korte overzicht ten aanzien van de stand van het onderzoek wordt ook duidelijk hoe alles bij Luther samenhangt. Navolging en boetedoening. Dit maakt de receptie van Luther niet eenvoudig. In de geschiedenis van de Lutherreceptie zijn er vele verschillende wegen bewandeld, maar de wijze waarop Luther gerecipieerd is, is niet altijd even goed verlopen, omdat men de samenhang in bepaalde thema's niet goed heeft gezien. Te snel wordt een verband gelegd met de zogenoemde twee-regimenten-leer, waarbij de navolging onvoldoende verdisconteerd wordt.⁵²

Dit onderzoek wil echter niet enkel van historische aard zijn, maar, omdat uit het overzicht blijkt dat de verschillende interpretaties ook altijd een actuele pointe hebben. Daarmee is het ook een systematisch theologisch onderzoek. Luther is een theoloog die ons over de tijd heen uitnodigt of uitdaagt tot navolging, waarbij Bonhoeffer als iemand die kritisch is ten aanzien van de concrete Lutherreceptie ons als hulp kan dienen. Als geen ander heeft Bonhoeffer namelijk onderscheid gemaakt tussen Luther en het latere Lutheranisme. Hij zag de originele Luther als één van de zuiverste getuigen van het Evangelie. In een lezing in 1931/1932 zegt hij: "Die Not der Kirche ist stets auch die Not der theologischen Fakultäten, nur dass diese dafür in der Regel blind sind! ... Wer zeigt uns Luther?"⁵³ En inderdaad, heel veel van het gedachtegoed van Luther is bij Bonhoeffer terug te vinden. Zeker is dat Bonhoeffer een zeer goede kennis van Luther had. In zijn studie heeft hij tweemaal een scriptie over Luther geschreven.⁵⁴ Daarnaast is Luther de meest geciteerde theoloog in het werk van Bonhoeffer. Bonhoeffer leest Luther *bona fide*. Hij neemt Luther niet kritiekloos over, maar wil de diepte van zijn boodschap in zijn tijd weer tot gelding

⁵¹ Ook de discussie met Erasmus rond de vrije wil speelt daarbij een rol. Wat betreft de discussie rond de vrije wil moet bedacht worden dat het hier gaat om de positie van de mens tegenover God. Daarin is de mens volgens Luther een gebodene. Ook hier speelt Luthers denken in twee regimenten een rol. Maar al te vaak is dit uit het oog verloren. Vooruitlopend op de conclusie van dit geschrift stel ik reeds nu dat de mens in het wereldlijk regiment bij Luther een bepaalde vrijheid heeft om te kiezen zijn weg door het leven te gaan. Luther verdedigt niet een profaan, materialistisch determinisme en ondergraaft dus geenszins het morele bewustzijn van de mens.

⁵² Vgl. P. Schormans, *Brieven aan Karamazov, het hart van de mens als slagveld tussen God en duivel*, Zoetermeer, 2010, 71-73: "Waarachtig berouw ontloopt de straf niet, maar kiest ervoor. Dat is de inhoud van de veertigste stelling van Luther. Waarachtige boete zoekt de boetedoening en bemint die. Boete kun je niet afkopen met een aflatje. Boete heeft niet met je portemonnee te maken, maar met je hart, daarmee moet je betalen. En dat heeft weer alles te maken met je gezindheid." Schormans maakt duidelijk dat navolgen ook boete doen betekent. In die zin is boete doen ook heiliging. Vgl. hiermee ook de volgende stellingen uit de 95 stellingen van Luther; 40-44.

⁵³ D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, 5, 227.

⁵⁴ D. Bonhoeffer, *DBW*, 9, 271-305: *Luthers Stimmungen gegenüber seinem Werk in seinem letzten Lebensjahren. Nach seinem Briefwechsel von 1540-1546* en *DBW*, 9, 355-410: *Luthers Anschauung vom Heiligen Geist nach den Disputationen von 1535-1545* herausgegeben von Drews.

brengen. Om een goed beeld te krijgen van zijn Lutherreceptie zal hier dieper op ingegaan worden. Zowel wat betreft de receptie van Luthers denken in twee regimenten als zijn visie op het thema navolging.⁵⁵ Zo wil dit onderzoek een fundamentele theologische bijdrage leveren aan, maar ook aanzetten geven tot, een verdergaande discussie over Luthers begrip navolging in de Bergrede. Centraal staat de vraag naar Gods betrokkenheid op kerk en wereld in deze tijd.

1.4 Vragen en probleemstelling van de studie

Uitgaande van de stand van het onderzoek zoals dat onderzocht is, kom ik tot de volgende vragen voor deze studie:

- Welke plaats heeft de Bergrede in de theologie van Luther?
- Welke functie heeft navolging in Luthers 'Wochenpredigten über Mt. 5 – 7' en zijn 'Evangelien Auslegung'?
- In welke theologisch-historische context moet het begrip navolging geplaatst worden?
- Welke lijnen liggen er tussen het denken van Luther en van Bonhoeffer ten aanzien van het begrip navolging?
- Welke bijdrage biedt Luthers hermeneutiek van navolging aan de positiebepaling van de christen om te komen tot een verantwoord handelen in het geheel van de samenleving?

Dit leidt tot de volgende probleemstelling:

Welk zicht geeft Luthers uitleg van de Bergrede op navolging? Welke gevolgen heeft dit voor het leven van de christen in zijn tijd en hoe komen wij tot een actuele receptie van Luthers navolgingsbegrip?

Vanuit de praktijk van het kloosterleven, waar Luther in zijn tijd in het klooster bij betrokken was, gold de stelregel dat vanuit de Bergrede de navolging in praktijk diende te worden gebracht. Dit was immers een van de redenen om het kloosterleven te verkiezen en van daaruit, door vasten, bidden en zelfkastijding, Christus na te volgen. Luther kwam door bestudering van de Bijbel en de kerkvaders tot de slotsom dat de navolging breder in het leven getrokken moet worden. Navolging was niet alleen een zaak voor monniken en nonnen. Navolging was een taak van ieder Christen en die visie leidde ertoe dat men vanuit de Bergrede oog kreeg voor de nood van de wereld. Armen, behoeftigen, weduwen en wezen, die in de maatschappij aan de rand van de samenleving verkeerden, waren in de eerste plaats aangewezen op de zorg van iedere christen, dus was de Bergrede niet slechts bestemd voor een geestelijke 'elite' binnen de kloostermuren. Luther begreep dat niet alleen het geestelijk leven, maar ook het aardse leven hierin diende te worden betrokken. Dit leidde uiteindelijk tot zijn denken in twee regimenten. God was niet de onbewogen beweging, maar is betrokken op het leven van alledag. Het denken in twee regimenten is voor Luther een hermeneutische sleutel geworden. Luther heeft dat in zijn 'Wo-

⁵⁵ Één van de laatste studies die hierover verschenen is, is de dissertatie van T.G. van der Linden, *Volgenderwijs, Een theologische studie over 'navolging' als ecclesiologisch motief*, Zoetermeer 2000.

chenpredigten' over Mattheus 5 – 7, in de jaren 1530 tot 1532 op woensdagmiddagen, geprobeerd uit te leggen.

In deze studie wil ik ook lijnen laten zien tussen Luthers uitleg van de Bergrede en Bonhoeffer. Vooruitlopend op deze studie merk ik op dat, ofschoon Bonhoeffer 400 jaar later leefde dan Luther, er toch overeenkomsten zijn die van belang zijn voor het begrijpen van de navolging. Hierbij denk ik onder andere aan beider protest tegen de verzelfstandiging van de natuurlijke theologie. Maar ook dat beiden begrepen dat het denken in twee regimenten geen leer was, maar een hermeneutische sleutel om de Bergrede voor het leven bruikbaar te maken en te houden. Zo ontstaat er in deze studie een lijn: navolging bij Luther – denken in twee regimenten bij Luther – receptie van dit denken onder andere bij Bonhoeffer – navolging bij Bonhoeffer.

De probleemstelling wordt verder uitgewerkt in een aantal hoofdstukken:

In het tweede hoofdstuk vang ik aan met een bronnenstudie van Luthers omgang met de Bergrede. Ook ik zal trachten Luther *bona fide* te lezen. Dat wil zeggen niet kritiekloos, maar trachtend het goede van zijn denken tot gelding te brengen. Daarbij analyseer ik hoe Luther het thema van de navolging recipieert en uitwerkt. Vervolgens, in hoofdstuk 3, zal ik een verbinding leggen tussen Luthers navolgingsbegrip en zijn denken in twee regimenten. In hoofdstuk 4 wordt het denken van Luther in twee regimenten behandeld. Hier wordt een kritisch overzicht gegeven van de 'Forschungsgeschichte' van Luthers denken in twee regimenten. Daarna volgt in hoofdstuk 5 een onderzoek naar de theoloog Dietrich Bonhoeffer. In dit hoofdstuk wil ik aan de hand van een overzicht laten zien hoe Bonhoeffer het begrip navolging hanteert. Ook wil ik een overzicht geven van de lijnen die er liggen tussen Luther en de Bonhoeffer. In hoofdstuk 6 worden de dwarsverbindingen getoond die er liggen tussen de verschillende thema's in het denken van Maarten Luther. Met behulp van het denken van Bonhoeffer zal dan de vertaalslag naar onze tijd gemaakt worden en zal ik systematisch-theologisch, maar ook pastoraal-theologisch aanzetten geven tot verdere doordenking. Het geheel zal afgesloten worden met een epiloog, waarin met behulp van een aantal stellingen posities in het pastoraat worden ingenomen.

Hoofdstuk 2: Navolging in Maarten Luthers uitleg van de Bergrede

*Nadat Hij nu van de berg
was afgedaald,
volgden Hem vele scharen.*

Matteüs 8, 1

2.1 De uitleg van de Bergrede in *Das fünffte, sechste und siebend Capitel S. Matthei gepredigt und ausgelegt* (1532, WA 32)

In dit hoofdstuk wil ik een onderzoek doen naar het begrip ‘navolging’ zoals dat in de preken van Luther over de Bergrede wordt uitgewerkt. Zoals al opgemerkt in het voorwoord komt de term navolgen tweemaal op verschillende wijze terug in de Bergredepreken van Luther. Eenmaal wordt het woord ‘*nachfolgen*’⁵⁶ gebruikt en eenmaal wordt een ‘*folget mir*’⁵⁷ in de context van Christus gebruikt. Het gaat hier dus meer over het concept dan over het letterlijke begrip navolging.

De Bergredepreken wil ik in een eerste benadering tekstimmant interpreteren. Veelal wordt de tekst al direct verbonden met Luthers denken in twee regimenten. Op dit denken in twee regimenten zal ik echter in het volgende hoofdstuk terugkomen. Op die plaats zal ik ook de secundaire literatuur aan de orde laten komen. De focus voor mij ligt met name op de navolging. In dit hoofdstuk zal ik daartoe allereerst de preken uit ‘*Das fünffte, sechste und siebend Capitel S. Matthei gepredigt und ausgelegt*.’ 1532 (WA 32) analyseren.⁵⁸ Vervolgens bestudeer ik welke elementen er in de overige preken over de bergrede bij Luther te vinden zijn die belangrijk zijn voor zijn begrip van navolging. Hier al stel ik dat navolging voor Luther geen

⁵⁶ WA 32, 499, 22: “Solchs mus ein Christen wissen und dazu geruestet sein, das er sich nicht lasse ergern noch hindern, ob die gantze welt anders lebt, und richte sich bey leib nicht nach [2. Mose 23, 2] dem grossen hauffen, wie auch Moses zuvor verpoten hat, Exodi .23. ‘Du solt nicht nachfolgen der menge zum boesen’ &c.. Als solt er sagen: Das ergernis wirstu alzeit sehen muessen jnn der welt bleiben und gehen, wie auch hie Christus spricht: Der weg zur verdammis ist breit und jr sind viel, viel die darauff wandeln, und die pforten ist seer weit, das man mit hauffen dadurch gehet.” Het gaat hier over het navolgen van de mens in het kwaad. Uit de context van dit gedeelte blijkt juist dat Luther wil dat we de wet en de profeten navolgen. Dat blijkt uit WA 32, 493, 38: “Alles nu das ir wollet das euch die leute thun sollen, das thuet ir jn auch: Das ist das gesetz und die Propheten.” [Matth. 7, 12]

⁵⁷ WA 32, 502, 4: “So wil nu Christus sagen: Jch habe euch ein solche lere geben, das jr werdet sehen, wie gar trefflich wenig leute mit euch halten und wie viel dawidder leren und leben werden, das es euch gar seer fur den kopff wird [s. 502] stossen. Aber halt fest und lasst euch nicht ergern und wisset das es so sol und mus gehen, und gedenckt dran das ichs zuvor gesagt habe, das die pforte enge und der weg schmal ist zum leben, jener aber weit und breit &c.. darumb keret euch nicht dran, sondern hoeret was ich euch sage, *und folget mir*.”

⁵⁸ WA 32, 299 e.v.: “Das fünffte, sechste und siebend Capitel S. Matthei gepredigt und ausgelegt. 1532.”

nadoen van Christus is, maar Christus-worden voor de naaste. Dit brengt ons al direct bij de stelling dat navolgen voor Luther een dynamisch begrip is. Het is een uitwerking van het geloof. Ten aanzien van deze tekst wijs ik ook op het volgende. De tekst is een harmonisatie van de preken die Luther hield. Dat betekent dat de tekst ook een bepaalde eigenheid heeft. Het is een bewerkte tekst waarin wellicht ook gedachtegoed van de bewerker terug te lezen is.⁵⁹ Een ander belangrijk gegeven is dat Luther een actueel theoloog is. Hij gaat in op veranderende vragen vanuit de samenleving. Deze actualiteit is in de teksten goed te merken. Ook van belang is het om op te merken dat in Luthers teksten veel geloofsthema's meebewegen. Luther leest deze tekst vanuit het *simul iustus et peccator*, waardoor hij haar niet meer enkel als een eis ziet, maar als een belofte. Tegelijkertijd speelt ook het gelijktijdig worden met Christus dan een rol en van daaruit wordt de 'Goldene Regel' maatgevend: "zoals je zelf behandeld wil worden, ga zo ook met de medemens om."⁶⁰

De indeling van het geschrift over de Bergrede kent de volgende opbouw: Allereerst de 'Vorrede', dan het corpus met de uitlegging van Mt. 5, 6 en 7 en het geheel wordt besloten met een 'Nachwort' over het samengaan van geloof en goede werken. Wat direct opvalt, is dat Luther de zaligsprekingen ziet als "ein feiner, susser, freundlicher anfang seiner lere."⁶¹ De zaligsprekingen zijn voor hem de liefdevolle geboden van Christus. Dat vindt zijn hoogtepunt in Mt. 5 vers 48: "Gij dan zult volmaakt zijn, gelijk uw hemelse Vader volmaakt is." Luther leest dat als een belofte. Daarna gaat hij in hoofdstuk zes en zeven van Matteüs in op allerlei praktische geloofszaken. Zoals het gebed, het vasten, het geven van aalmoezen, niet oordelen, niet zweren en het verzamelen van aardse of hemelse schatten. In dit gedeelte zet Luther zich regelmatig af tegen de Rooms-Katholieke Kerk, de kerkelijke clerus met aan haar hoofd de Paus, maar ook tegen de radicale protestanten, die het evangelie misbruiken. Vanaf Mt. 7 vers 12 tot en met het eind van de Bergrede, waarbij het gaat om zaken als gebedsverhoring, zekerheid van het heil en het vertrouwen op Christus woorden, legt Luther in zijn uitleg van de Bergrede de nadruk weer meer op het innerlijke leven van de christen.

⁵⁹ K. Juntunen zegt in haar in 2008 verschenen proefschrift het volgende: "Da die uns vorliegende Form der Bergpredigtauslegung nur in einer Bearbeitung besteht, ist ihre Zuverlässigkeit in Frage gestellt worden. Dies galt vor allem für die Frage, ob ihr Herausgeber Cruciger möglicherweise Melanchthonische Gedanken in die Schrift eingefügt hat und ob die Schrift daher als Quelle für Luthers Anschauung herangezogen werden dürfe. Beyer und Holl stellen den Quellenwert dieser Bearbeitung ganz in Frage, Diem, Heintze und Bornkamm dagegen beurteilen die Frage der Zuverlässigkeit optimistisch, wenn auch nicht kritiklos. Die Bearbeitung wird hier nicht fraglos für lutherisch gehalten, aber Diem hat Recht, wenn er Beyer und Holl darin kritisiert, dass sie das melanchthonische Gedankengut nicht benannt haben: Der Begriff „das Melanchthonische“ wird nicht definiert, und die These erweist sich im Ganzen als zu wenig durchreflektiert." K. Juntunen, *Der Prediger vom „weißen Berg“*. Zur Rezeption der „besseren Gerechtigkeit“ aus Mt 5 in Martin Luthers Predigtüberlieferung 1522–1546, Helsinki 2008, 20.

⁶⁰ Luther schrijft elders over zijn woensdagse preken over Mattheus, het volgende: "weyl es ja zumal eyn feyner Euangelist ist für die gemeyne zu lernen, und die gute predigt Christi auff dem berge gethan beschreybt und fast zu ubung der liebe und guten werck helt." WA 19, 79, 22-24.

⁶¹ WA 32, 305, 6. Zie echter ook WA 10 III, 400. Predigt über Mattheüs 5, 1-10 vom 1. November 1522.

In dit hoofdstuk kijk ik naar de bronnen, naar de persoonlijke ontwikkeling bij Luther en naar zijn exegetische methode. Vervolgens worden de woordvelden onderzocht welke ik bij Luther ben tegenkomen. Daarna bekijk ik of de overige preken van Luther nog nieuwe inzichten opleveren. Het geheel wordt afgesloten met een samenvatting en een slotsom, waarna de overgang naar het volgende hoofdstuk wordt gemaakt. Daarin zal duidelijk worden dat het denken in twee regimenten nodig is om Luther te begrijpen.

2.1.1 De Bronnen

We bezitten een omvangrijke uitleg van de Bergrede onder Luthers naam. Het eerste gedeelte dat in dit onderzoek centraal staat, is terug te vinden in WA 32, 299 e.v.: “Das fünffte, sechste und siebend Capitel S. Matthei gepredigt und ausgelegt. 1532.” In dit en andere hoofdstukken zal ook verwezen worden naar relevante geschriften van Luther.

Luther heeft in de Wittenbergse Stadskerk van oktober 1530 tot april 1532 wekelijks op woensdag gepreekt over Matteüs 5-7. Deze preken zijn genotuleerd. Of de notulist gebruik heeft gemaakt van aantekeningen van Luther of ze direct heeft opgeschreven is niet bekend. Daarna heeft iemand de preken bewerkt tot een doorlopende leesbare tekst, geschikt om in boekvorm uit te geven. Deze tekst is in de herfst van 1532 onder de naam van Luther uitgegeven met een door hem zelf geschreven voorrede.⁶² Luther was dus op de hoogte van dit geschrift en heeft dat als zodanig ook gekend. Wie de notulist en wie de bewerker zijn, is niet met zekerheid te stellen. Dat er een ‘Nachschrift’ van Röer was, is bekend, maar of dit ‘Nachschrift’ voor deze druk is gebruikt, is onzeker. In een ‘Tischrede’ heeft Luther eens tegen Bugenhagen gezegd: “Iam studeo in sermone Christi (Luther preekte toen over Joh. 14-16 in de jaren 1537-1538), und ich hab kein besser buch gemacht; zwar ich habs nicht gemacht, sondern Creutziger. Sermo in monte ist auch gutt aber dis ist das best.”⁶³ Omdat Cruciger hier als bewerker wordt genoemd in samenhang met de preken over de Bergrede, zou men kunnen concluderen dat ook de preken over de Bergrede door Cruciger zijn geredigeerd.⁶⁴ Naar mijn mening is hier echter niets met zekerheid te stellen. Kortom: de voorrede is zeker van Luther. Of Luther het boek in de vorm zoals wij het kennen gelezen of gekend heeft, is niet zeker, maar op grond van bovenstaande Tischrede mag dat wel aangenomen worden.

Ten aanzien van “Das fünffte, sechste und siebend Capitel S. Matthei gepredigt und ausgelegt. 1532”, valt het volgende op te merken. Het zijn, zoals eerder gezegd, afzonderlijke preken, die dus later min of meer geharmoniseerd zijn tot één geheel. Het geschrift is geen tekstexegese ‘an sich’, maar zoals bij veel van het werk van Luther is het geschreven in het licht van de actualiteit. Daarom is het ook van belang om het werk te lezen met, op de achtergrond, enige kennis van zijn tijd. In Hoofdstuk 1 is hier al het nodige over gezegd, maar hier speelt ook een rol wat Luther bezighield in het dagelijkse leven, ondermeer zijn strijd tegen de zogenaamde

⁶² WA 32, LXXV e.v., zie ook 299 e.v.

⁶³ WA Tr. V, 5275. Vgl. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, Darmstadt 1962, 30.

⁶⁴ Vgl. H.W. Beyer, *Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung*, München 1935, 11.

Schwärmer, de Rooms-Katholieke Kerk en de vorsten. De preken van Luther over de Bergrede, die nu terug te vinden zijn in WA 32, verschenen dus in een tijd waarin de wereld in rep en roer was. De belegering van Wenen door de Turken, najaar 1529, stond nog fris in het geheugen. Voorts was er de Rijksdag van Augsburg, de reactie daarop in 1531 en de oprichting van het Schmalkaldisch Verbond dat een wankel vrede kon berwerkstelligen.⁶⁵ Dit verbond was een defensieve alliantie van de evangelische vorsten onder leiding van het keurvorstendom Saksen en Filips van Hessen. Hierop volgde in 1532 het bestand van Neurenberg. Dit hield in, dat gedurende de periode tot een volgend katholiek concilie de protestanten werd toegestaan hun godsdienst in vrijheid te belijden; met andere woorden, de protestanten werden tijdelijk gedoogd. Al deze zaken maken dat woorden als 'vrijheid' bij Luther nog belangrijker worden. In "Das fünffte, sechste und siebend Capitel S. Matthei gepredigt und ausgelegt. 1532", komt dit duidelijk naar voren. Luther probeert vrijheid van het geloof te bevechten op het gezag van de keizer en de paus om zo de navolging te beschermen tegen kerkelijke en wereldlijke dwang, maar tegelijkertijd toch de gemeente aan te zetten tot handelen ten behoeve van de naaste.⁶⁶ Dit laatste was ook nodig, omdat er sprake was van een geschil tussen Luther en de Wittenbergse gemeente met het oog op het handelen voor de naaste.⁶⁷

Naast alle gebeurtenissen op politiek terrein gebeurde in Luthers persoonlijke leven ook het nodige. In mei 1530 overleed zijn vader en amper een jaar later overleed zijn moeder Margarethe. Op 11 oktober 1531 werd Luther ook geconfronteerd met de dood van Huldrych Zwingli⁶⁸; deze sneuvelde in een godsdienstoorlog bij Kappel.

⁶⁵ De Rijksdag van Augsburg werd in 1530 georganiseerd door Keizer Karel V, in de hoop te komen tot één christelijke waarheid door alle meningen aan te horen. Dit omwille van de reformatie. Luthers naaste medewerker Melanchthon stelde de *Confessio Augustana* op voor de reformatorische beweging. Deze *confessio* was gematigd van toon omdat Melanchthon en consorten hoopten op een verzoening. Te Augsburg kwam het echter niet tot een verzoening en het Edict van Worms werd vernieuwd. De Rijksdag eiste het herstel van het bisschoppelijk gezag en de teruggave van kerkelijke goederen die door de reformatoren waren geconfisqueerd. Enkel de katholieke standen ondertekenden het besluit van de Rijksdag. Om de uitvoering van dit besluit tegen te gaan sloten de protestanten in 1531 het Schmalkaldisch Verbond tegen de keizer.

⁶⁶ Vgl. J. Heckel, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, Keulen, 1973, pag. 277: "In diesem Sinn wollen die berühmten Aussagen Luthers über die Stellung der weltlichen Stände in der 'Christenheit' gelesen werden. Wenn Luther z. B. davon spricht, daß die weltliche Herrschaft, weil sie mit dem Klerus die Taufe, den Glauben und das Evangelium gemeinsam habe,"

⁶⁷ Vgl. K. Juntunen, *Der Prediger vom „weißen Berg“*, 206: Die zweite Beobachtung gilt der intensiven Mahnung zur Nächstenliebe und Wohltätigkeit bei Luther und Matthäus, was auf eine gewisse Ähnlichkeit in der innergemeindlichen Situation hinweisen dürfte. Was den geistlichen Zustand der Wittenberger Gemeinde betrifft, so waren die Gerechten, so Luther, nur eine kleine Gruppe unter dem Unkraut. Die Mehrheit der Herde wurde von der Kanzel her als Heiden angesehen. Als Prediger musste Luther sich immer wieder mit den dem christlichen Leben widersprechenden Problemen der Gemeindemitglieder auseinandersetzen, hatte es nun mit Geiz oder Unzucht, Fluchen oder Mangel an Nächstenliebe zu tun. Die Fruchtlosigkeit der Wittenberger war auch der Grund für die (erste) ernste Krise zwischen ihm und der Gemeinde um 1530, die in seiner Auslegung von Mt 5 häufig auftaucht."

⁶⁸ Huldrych Zwingli was een belangrijke Zwitserse reformator en een van de leiders van de Zwitserse Reformatie en van het protestantisme binnen Zwitserland.

WA 32 ademt wellicht daardoor een sfeer uit van vastberadenheid en ernst in zijn strijd om de noodzaak tot navolging in deze wereld te benadrukken.

2.1.2 De Bergrede uit WA 32 in de persoonlijke ontwikkeling van Luther

Luthers omgaan met de Bergrede moet allereerst gezien worden vanuit zijn geloofsworsteling. De kern van de geloofsworsteling bestond voor hem uit de vraag: hoe vind ik een genadige God? Daarnaast was de vraag heel belangrijk hoe het christelijke leven op aarde gestalte moest krijgen. Bij beide vragen gaat het om de positie van de 'goede werken' en het rechtvaardige leven. 1530 is jaren na de grote geloofsontdekking bij Luther dat de rechtvaardige zal leven vanuit het geloof. Hieruit volgt dat de 'goede werken' niet aan het geloof vooraf gaan, maar erop volgen. Hiermee verandert ook de positie van de wet. Luther ziet de wet als vervuld door Christus. Tegelijkertijd neemt dit de oproep tot een rechtvaardig leven niet weg. Integendeel, de Bergrede is in Luthers visie juist een verdieping van een rechtvaardig leven tegenover een slechts uiterlijke vervulling van de wet van Mozes. Met name in de 'Wochenpredigten' over de Bergrede in 1530-1532 legt Luther dit helder uit. Hij wil de Bergrede in het dagelijkse leven trekken en voor een breed publiek toegankelijk maken. Uitgangspunt daarbij is dat de Bergrede een gebod is voor alle christenen. Het gaat om navolging, maar niet op een wettische of spiritualistische wijze. Zijn persoonlijke en theologische ontwikkeling heeft hem duidelijk gemaakt dat de Bergrede slechts vanuit de genade van God te volbrengen is. Het geloof geeft de mens zicht op de medemens. Juist de afhankelijkheid van Gods genade brengt medemenselijkheid en verantwoordelijkheid met zich mee. De Bergrede kan dus gelezen worden als een uitwerking van zijn genadeleer. Niet de goede werken maken hem een beter mens, maar de genade. Tegelijk blijven de goede werken van hoogst belang. Luther noemt zich dan ook *doctor bonorum operum*, doctor van de goede werken.⁶⁹ De werken van de dienstbaarheid wijzen op de '*inhabitatio Christi*'.⁷⁰ Dit is bij Luther een centraal thema. Ook de 'fröhliche Wechsel' speelt hier een rol.⁷¹ Deze 'fröhliche Wechsel' leidt tot gelijktijdigheid met Christus.⁷² Als we willen begrijpen wat Luther over de uitleg van de Bergrede gezegd heeft, dan moeten we vervolgens in ogenschouw nemen op welke wijze men tot dan toe geprobeerd heeft de Bergrede uit te leggen. Tegenover welke posities stond Luther? Wat was zijn agenda? Waar is hij naar op weg? Tegen welke fronten zet hij zich af?

⁶⁹ H.A. Oberman, *Luther. Mens tussen God en Duivel*, Kok, Kampen, 1988, 79.

⁷⁰ Vgl. K. Lehmkuhler: Christologie, in: K. Grünwaldt / C. Tietz / U.Hahn (Hg.): *Bonhoeffer und Luther, Zentrale Themen ihrer Theologie*. Hannover 2007, 75-77. Lehmkuhler schrijft dat 'Christus inwoning in ons' zowel bij Luther als bij Bonhoeffer een centraal thema is.

⁷¹ Luther schrijft in zijn Epistel Auslegung, (WA 40 I en II) dat het geloof, de gelovige met Christus verbindt op een zeer nauwe wijze. Christus neemt de plaats in van de gelovige; en de gelovige mag de plaats van Christus innemen. Vgl. WA 40 I, 285, 24 e.v. In hoofdstuk 6 zal ik op de 'Frohliche Wechsel' terugkomen.

⁷² Ook dit is een element in zijn denken wat later terug zal komen bij Kierkegaard en Bonhoeffer. Wat betreft Bonhoeffer, hierop komen we in Hoofdstuk 5 terug, wat betreft Kierkegaard verwijs ik naar: S. Kierkegaard, *Oefening in Christendom*, Utrecht z.j., 56-60. vgl. ook: *Oordeel zelf! tot zelfonderzoek, mijn tijdgenoten aanbevolen*. Ingeleid en vertaald door drs. W.R. Scholtens, 1990 Baarn.

Luther zelf zag zich tegenover twee fronten geplaatst, zoals hij in zijn voorrede duidelijk maakt:⁷³

- De gangbare officiële uitleg van de Bergrede was: De Bergrede is voor een kleine elite van kloosterlingen en religieuzen met een hoog ascetisch ideaal. Deze opvatting geeft aan dat de in de Bergrede geformuleerde geboden in de wereld niet te houden zijn. De ethisch-morele eisen zijn te hoog gesteld. Dat betekent in feite dat er twee niveaus van navolging ontstaan.⁷⁴ Het ene niveau is het ascetisch ideaal voor een kleine geestelijke elite. Maar wie dat ideaal niet wil of kan volhouden, het andere niveau, hoeft zich daarover niet bezwaard te voelen.⁷⁵
- Aan de andere kant ziet Luther zich geplaatst tegenover de wederdopers. Zij willen met de Bergrede midden in de wereld staan en middels een Mesianistische politiek, c.q. christelijke revolutie het Rijk Gods op aarde gestalte geven. Het gaat om radicale ‘Weltgestaltung’. “Also blawet und brawets der Teuffel auff beiden teilen unternander, das sie kein unterschied wissen zwischen weltlichem und Göttlichem reich, viel weniger was unterschiedlich jnn ein jglich Reich gebuert zu leren und zu thun.”⁷⁶ Daarnaast verwijst Luther nog naar passivisten die een radicale ‘Weltenthaltung’ nastreven.

Beide vormen ziet Luther als aanvechtingen voor de Kerk van Christus. Hij noemt het ‘Möncherei’, die er altijd zal zijn.⁷⁷ Is de Bergrede bij Luther dan slechts een advies, een raadgeving? Integendeel. Luther heeft zich al in zijn commentaar op de 95 stellingen gekeerd tegen een uitleg van de Bergrede als raadgeving. Daarmee ageerde hij tegen de geestelijkheid, die wel, naar men dacht, kon voldoen aan de hoge eis van *concilia evangelica*. De Bergrede blijft bij Luther een algemeen gebod.⁷⁸ In zijn leer van de goede werken gaat het Luther erom de traditionele twee trappen ethiek (‘Zwei Stufen Ethik’) van de geboden (*praecepta*) en van de evangelische raadgevingen (*consilia evangelica*) op te heffen. Met dit onderscheid werd in de middeleeuwse kerk de spanning die het hoge navolgingsideaal, zoals dat vooral in de Bergrede naar voren komt, oproept opgelost: voor het gewone volk golden de geboden, maar de evangelische raadgevingen golden voor monniken en nonnen. Voor Luther werd echter het persoonlijk geloof het criterium voor de goede wer-

⁷³ Zie WA 32, 299.

⁷⁴ Bij Luther wordt de navolging niet slechts verbonden met kuisheid, armoede en gehoorzaamheid.

⁷⁵ WA 32, 361.

⁷⁶ WA 32, 301, 3. Uit dit citaat wordt direct duidelijk dat op de achtergrond van zijn uitleg van de Bergrede, zijn denken in twee regimenten al een rol speelt.

⁷⁷ Zo schrijft Luther bijna aan het einde van zijn uitleg van de Bergrede: “Summa die möncherey mus bleiben so lang die welt stehet, ob wol mit andern newen namen und wercken, Denn alle die damit umbgehen, das sie was sonderlichs anfahren uber den glawben und gemeine stende, das sind und bleiben Mönche, ob sie wol nicht einerley weise, kleidung odder geberd furen.” WA 32, 514, 6.

⁷⁸ WA 32, 357,16: “Ich wil haben, das es alles rein und gar geleret und gehalten und nicht das geringste davon gethan werde.” Zie ook WA 32, 392, 20 of WA 1, 619.

ken.⁷⁹ Het gaat hem om de navolging en dat komt in de volgende passage uit WA 32 misschien wel het meest duidelijk naar voren: “Christus unser lieber Herr und Meister, der uns den rechten sinn auffgethan hat, wolt uns den selbigen mehrren unnd stercken, dazu helffen, das wir darnach leben und thun. Dem sey lob und danck sampt dem Vater und Heiligen geist jnn ewigheit Amen.”⁸⁰

2.1.3 Exegetische methode van Luther

Omdat Luther zich zelden expliciet methodisch met hermeneutiek heeft beziggehouden⁸¹, is het niet zo gemakkelijk om achter zijn exegetische methoden te komen. Toch zijn er wel opmerkingen over zijn exegetische methode te maken. Allereerst is voor Luther exegese niet een puur formele, afstandelijke benadering van de tekst. Het gaat hem niet alleen om het vergaren van academische kennis, maar om een Bijbelexegese die er op gericht is om de wil van God op te sporen in het geloof. Deze manier van luisteren naar het Woord van God dat zich vanuit de Bijbel zal openbaren begint met *oratio* en *meditatio* en eist een existentiële betrokkenheid bij hetgeen men probeert te begrijpen. Deemoed, ootmoed, vertrouwen en liefde worden kernbegrippen in zijn uitleg. Deze kernbegrippen worden in de uitleg van het evangelie door Luther in de context van het kruis van Christus geplaatst en krijgen van daaruit hun betekenis.⁸² Zo maakt Luther in zijn methode van hermeneutiek eigen keuzes. Vervolgens is in zijn uitleg van de Bergrede te zien dat Luther het traditionele accent op de *sensus allegoricus* langzaamaan terzijde legt en hij meer en meer – in verband met de retorische opvatting van het Bijbelwoord – zoekt naar de *sensus literalis sive historicus*.⁸³

Luther is, en dat kan niet anders, een kind van zijn tijd. In de exegese zoals die in de patristiek en de middeleeuwen gestalte heeft gekregen is er naast een letterlijke betekenis aandacht voor een allegorische, een tropologische en een anagogische duiding. In het klooster heeft Luther met name de methode van de allegorische exegese leren gebruiken. In de preken over de Bergrede blijkt dat deze wijze van uitleg van binnen uit door hem wordt overwonnen. Het is een proces, waarin Luther zich niet direct afkeert van de oude methode. Luther heeft er in zijn monniksperiode veel gebruik van gemaakt. In één van zijn ‘Tischreden’ noemt hij zich een monnik die een ware kunstenaar was in het allegoriseren. Later, door de brief aan de Romeinen, kwam hij tot nadere kennis van Christus. Hij ontdekte dat de allegorieën niet betrokken moeten worden op dat wat Christus betekende, maar op dat wat Christus is.⁸⁴ Al in 1518 blijkt zijn afkeer voor de allegorese. Hij noemt die exegeten die zich hiermee bezig houden ‘zouteloze en waardeloze dromers’. Bij Luther gaan we nu zien

⁷⁹ Zo ook O. Bayer, *Martin Luthers Theologie*, 258.

⁸⁰ WA 32, 301, 33.

⁸¹ Vgl. o.a. H.W. de Knijff, *Sleutel en Slot. Beknopte geschiedenis van de Bijbelse hermeneutiek*, Kampen 1980, 39-46.

⁸² Vgl. S. Hiebsch e.a., *Martin Luther. Zijn leven, zijn werk*, Kampen 2007, 69.

⁸³ In de inleiding op de colleges over de Psalmen die hij in 1519 geeft zegt hij: “Sed primo grammatica videamus verum ea Theologica.” WA 5, 27, 8.

⁸⁴ WA Tr I, nr. 335: “In allegoriis, cum essem monachus, fui artifex Omnia allegorisabam. Post per epistolam ad Romanos veni ad cognitionem aliquam Christi. Ibi videbam allegorias non esse quid Christus significaret, sed quid Christus esset.”

dat hij de methode van allegorese verregaand verandert en beperkt tot een christologische.⁸⁵ Hij concentreert zich op het christologisch lezen van de Schrift. Zo moeten alle teksten op de betrokkenheid van Christus worden uitgelegd. Voor Luther wordt de historische zin, de christologische zin. Luther was zich wel bewust van de eentonigheid van deze christocentrische prediking, maar hij kon niet anders. Het ging hem om Christus en zijn gerechtigheid. De Schriften, Oude en Nieuwe Testament, spreken van Christus. Christus is de kern van de Schrift.⁸⁶ Ook in zijn uitleg van de Bergrede is deze kern terug te vinden. Opvallend is wel de sterk pastorale toon waarop Luther dat doet. Het is uitleg ten behoeve van de gemeente. De kern van zijn theologie is de gekruisigde Christus die niet in de hemel woont, maar op aarde bij de zondige mensen.⁸⁷ Dit is terug te vinden in de zeer praktische raadgevingen die Luther geeft.⁸⁸ Voor zijn evangelie-uitleg is het wel belangrijk te weten dat hij teksten ook metaforisch verstaat, als ze metaforisch bedoeld zijn, bijvoorbeeld het uitwerpen van de ogen als die de mens tot zonde verleiden.⁸⁹

Eerder is opgemerkt dat Luthers exegese bepaald werd door zijn tijd en door allerlei zaken die zijn aandacht vroegen. Zijn geschriften lijken daardoor iets in zich te hebben van zijn strijd met zijn tegenstanders. Toch is hier zijn polemische trend niet geheel op terug te voeren. Luther ervaart namelijk de Bergrede zelf als polemisch. Het gaat Luther vooral om het hart van de Schrift. Daarbij probeert hij de Schrift objectief te lezen, zoals Jezus het bedoeld zou hebben. Luther ontdekt dan de *theologia crucis*, die de christen diep in het vlees snijdt. Deze *theologia crucis* ziet hij in zijn denken haaks staan op zowel de Rooms-Katholieke interpretatie alsook op de uitleg van de Schwärmer.⁹⁰ Het lijden van Christus komt dan ook heel dicht bij de mens van zijn tijd. Juist daardoor ontstaat er ruimte voor een hele persoonlijke, pastorale, op de mens gerichte Schriftuitleg.⁹¹ Met andere woorden, de christologische concentratie, zoals Luther die zag, is geheel soteriologisch bepaald.⁹²

Luther komt in zijn exegese tot een dialectische methode. Wat hij met de tegenstellingen in de Bergrede doet, is dialectiek; hierbij houdt hij tegenstellingen bijeen. Hij

⁸⁵ G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung, Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, 1962, 48-90. Kapittel II: Die Entwicklung in Luthers Evangelienauslegung.

⁸⁶ G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 270.

⁸⁷ Vgl. S. Hiebsch e.a., *Martin Luther. Zijn leven, zijn werk*, 74.

⁸⁸ In zijn uitleg van de Bergrede geeft Luther bijvoorbeeld aanwijzingen voor de opvoeding van kinderen vgl. WA 32, 459, 10: "Also mus ja ein hausvater sorgen fur seine kinder und gesind, das sie wol gezogen werden und thun was sie sollen, und wo ers nicht thut, thuet er unrecht." Of op een andere plaats over de prediker: WA 32, 459, 12: "eines pfarrers odder prediger sorge ist das die predigt und Sacrament recht gehen und getrieben werden, das er die betrubten und kranken troste, die bösen straffe, fur allerlei not bete." Ieder is in zijn eigen ambt verantwoordelijk voor de medemensen. Je moet je "ampt recht aufrichten". WA 32, 459, 34.

⁸⁹ WA 32, 375, 3 – 376, 3. Luther noemt het daar "ein gemein Gleichnis".

⁹⁰ Beiden staan volgens Luther namelijk voor een *theologia gloriae*. Waarbij de handelende mens in het middelpunt komt te staan. De *theologia gloriae* is de wijze waarop men God wil bereiken vanuit de goede werken.

⁹¹ Bij Luther staat het *pro nobis* en het *pro me* heel centraal.

⁹² Vgl. J.W. Kooiman, *Luther en de bijbel*, 176.

onderscheidt ze, doet dat zelfs op uiterst stellige wijze⁹³, maar scheidt ze niet. Zo ontstaat er in zijn werk bijvoorbeeld een verbinding tussen het hemels koninkrijk en het werelds koninkrijk. Beide vallen bij Luther onder het regime van God. Hoe doet Luther dit? In de Bergrede wordt duidelijk dat hij een hermeneutische sleutel hanteert, waardoor hij de tegenstellingen bijeen houdt. Luther doet dit om het geloof in het dagelijkse leven te trekken.⁹⁴ De positie van de gelovige voor het aangezicht van God en de mensen (*coram Deo* en *coram hominibus*) staat bij hem centraal. Anders dan de gebruikelijke theologie van zijn tijd, probeert hij zo het evangelie, of liever gezegd Christus, bij de mensen te brengen als middelaar en redder. Incarnatie betekent volgens Luther dat Christus of de Heilige Geest werkelijk in de mensen komt wonen.⁹⁵ Ten aanzien van de Bergrede probeert hij zo te ontkomen aan een ethiek op twee niveaus, alsof de Schrift andere eisen stelt aan een leek dan aan een religieus. Bij Luther is Christus niet de hooggezeten rechter, die de mens oordeelt, maar Degene die in hem wil wonen.⁹⁶ Dat is de boodschap die Luther wil brengen. Het woord ‘predigen’ heeft bij hem dan ook de notie van uitroepen. ‘Predigen’ is het van God uitgaande bericht. De Schrift heeft de Geest in zich, waardoor God zich openbaart in zijn eigen Woord.

2.2 Eerste lezing van de uitleg van de Bergrede bij Luther

Bij een eerste voorlopige lezing van de Bergrede viel, naast een aantal frequente woorden, vooral een aantal onderscheidingen op. Deze onderscheidingen zetten ons mogelijk op het spoor van de dialectiek bij Luther. Daarmee probeert hij opnieuw het geloof in het leven te trekken en geloofsattributen te herijken.

2.2.1 Onderscheidingen

Een eerste kennismaking met een belangrijke en opvallende karakteristiek van Luthers preken over de Bergrede is het veelvuldig gebruik van bepaalde woorden en onderscheidingen. Bijvoorbeeld: ‘Christi Reich’ en ‘Reich der Welt’⁹⁷ en ‘Weltperson’ en ‘Christen’; ‘Amt’ en ‘Person’; ‘Christen *in relatione*’⁹⁸ en ‘Christen als einzele leute ausser dem ampt und regiment’.⁹⁹ In die onderscheidingen zelf is ook een bepaalde orde aan te brengen. Een aantal onderscheidingen zijn door de Schrift bepaald, andere onderscheidingen zijn door de tijd bepaald. Ik kom bij de bestudering van de Bergrede de volgende voor dit onderzoek belangrijke onderscheidingen

⁹³ WA 32, 467, 14-20: Luther ziet de wereld als een “faul stinkend Reich”, tegenover het Rijk van God.

⁹⁴ WA 32, 353, 7: “Du must aber die spruche und lere von wercken nicht so ansehen, das du den glawben davon sonderst, wie sie unser blinden lere stümpeln, sondern altzeit jnn den glauben zihen, das sie darinn verleibet, aus dem glauben und inn dem glauben gehen und umb desselben willen gepreisset werden und gut heissen.”

⁹⁵ Vgl. WA 39 I, 245, 3: “... Spiritus Sanctus corporaliter et vere adest in nostris corporibus.”

⁹⁶ WA 32, 500, 17: “denn weil ich Gottes wort habe, so habe ich Christum bey mir sampt allen lieben Engeln und allen heiligen von anfang der welt.”

⁹⁷ WA 32, 374, 19.

⁹⁸ WA 32, 390, 33.

⁹⁹ WA 32, 387, 37.

tegen.¹⁰⁰ Sommige onderscheidingen komen in beide categorieën voor. Schriftbepaald zijn de volgende; zij laten mogelijk iets zien van hoe Luther de Schrift las.

Duits	Nederlands
‘Zeit – Ewigkeit’	tijd – eeuwigheid
‘Geist – Fleisch’	geest – vlees
‘Gesetz – Evangelium’	wet – evangelie
‘Gnade – Recht’	genade – recht
‘freie Wille – eigen Wille’	vrije wil – eigen wil

Andere onderscheidingen die veelvuldig terugkomen in onze tekst zijn de volgende tijdbepaalde onderscheidingen; zij laten zien tegen welke zaken Luther in zijn tijd aanliep.

Duits	Nederlands
‘Amt – Person’	ambt – persoon
‘Weltperson – Christ’	wereldlijk mens – christen
‘weltlich Regiment – geistlich Regiment’	wereldlijk regiment – geestelijk regiment
‘Obrigkeit – Bürger’	overheid – burger
‘Zeit – Ewigkeit’	tijd – eeuwigheid
‘Geist – Fleisch’	geest – vlees
‘Gesetz – Evangelium’	wet – evangelie
‘Gnade – Recht’	genade – recht
‘Hauptgerechtigkeit – Weltliche gerechtigkeit’	hoofdgerechtigheid – wereldlijke gerechtigheid

Het veelvuldig gebruik van deze onderscheidingen roept de vraag op: Gaat het hier om een louter retorisch procedé of speelt er meer? Nu reeds stel ik dat deze onderscheidingen van belang en noodzakelijk zijn. Het belang en de noodzaak van deze onderscheidingen maakt Luther in de gehele uitleg van de Bergrede duidelijk. In het bijzonder gaat hij in zijn uitleg van Matteüs 5 in op het huwelijk, de eed, de vergelding en de liefde tot de vijand. De vraag wordt dan gesteld: ‘Over wie heeft Christus het?’ en het antwoord is dan ‘vom einzelen Christen’¹⁰¹; bij de rechtschapen christen gaat het om: “wie du rechtschaffen leben solt gegen Gott als ein Christ, der sich nichts zu bekömeren hat umb die welt sondern allein dencken sol nach einem andern leben” en niet “wie eine welt person thun und leben sol.”¹⁰² Op de vraag waarom er dan ook nog naast het leven vanuit het evangelie het gehoorzamen aan het wereldlijke regiment nodig is luidt het antwoord: “Gott hat solch weltlich regiment und unterscheid selbs geordnet und eingesetzt, dazu durch sein wort bestetigt und gelobet, Denn on das kund dis leben nicht bestehen und sind alle sampt drin gefasst, ja darinn geboren, ehe wir Christen sind worden, drum mussen wir auch darin blei-

¹⁰⁰ In de receptiegeschiedenis van Luthers geschriften wordt soms ook gezegd dat er een tegenstelling is tussen rechtvaardiging en heiliging. Maar deze zijn in het denken van Luther op elkaar betrokken.

¹⁰¹ WA 32, 382, 4; WA 32, 395, 5.

¹⁰² WA 32, 441, 2.

ben, so lang wir auff erden gehen, doch nur nach dem eusserlichen leiblichem leben und wesen.”¹⁰³

Luther wijst erop dat de genoemde onderscheidingen geen noodoplossing zijn om de Bergrede leefbaar te maken, maar een van God gegeven zaak. De onderscheiding is nodig om tot een vruchtbaar christelijk leven van navolging te komen.¹⁰⁴ Zonder deze onderscheiding zou navolging niet mogelijk zijn. Dan zou de Bergrede de mensen schuldig en zonder hoop verklaren. Dat kan volgens Luther niet. Luther wijst wel het failliet van de mens aan, maar wil niet de hoop wegnemen. Luther ziet de wereld als de in zonden gevallen wereld. En de christenen moeten de wereld niet proberen te veranderen. “Wir müssen doch die welt lassen welt bleiben”,¹⁰⁵ “denn die welt lesst sich nicht anders machen, solten wir uns zu tod predigen.”¹⁰⁶ Is hier sprake van een passieve houding? Nee, want Luther geeft aan dat God de wereld door zijn drie standen¹⁰⁷ zal bewaren tot de jongste dag. Het is juist de taak in die wereld te leven en niet haar te ontvluchten. Want God heeft de wereld ook niet in de steek gelaten. Luther zegt: “Denn im Reich Christi ists mit uns halb sunde und halb heiligkeit.”¹⁰⁸

In zijn uitleg van de Bergrede geeft Luther aan dat hij geen wereldmijding wil. De mens leeft er als *Christ in relatione*, “gebunden inn diesem leben an ein ander person, so er unter odder öber im, odder auch neben im hat...”.¹⁰⁹ In *relatione* betekent dan een verhouding van leiding en gehoorzaamheid (unter / öber) en verhouding van “partnerschap” (neben). Navolging is bij Luther sterk verbonden met de medemenselijkheid. Het gaat hem om christen-zijn in de wereld voor God en voor de ander.¹¹⁰

¹⁰³ WA 32, 390, 13.

¹⁰⁴ WA 32, 412, 20: “Summa Wer ein Christ sein will mus also geschickt sein, das er kein gut werck thu noch lasse umb der leut willen sondern allein darumb das er mit seinem ampt, stand, gelt, gut odder was er hat, vermag und thut, wolle Gott dienen und jm zu ehren thun was er kan, ob er gleich nimer mehr auff erden einigen danck damit verdiene. Denn es ist auch unmeiglich das einem fromen menschen auch das allgeringste werck das er thuet alhie kund belonet werden, wenn man jn gleich mit gold kroenet und ein gantz koenigreich gebe. Darumb sol er nicht weiter dencken, denn das er essen und trincken davon neme und keinen lohn warte von der welt, als die nicht werd ist das sie solt ein gut werck bezalen odder vergelten.”

¹⁰⁵ WA 32, 452, 3.

¹⁰⁶ WA 32, 474, 33.

¹⁰⁷ WA 10, II, 298, 19. Hier worden de drie standen genoemd: ‘Hausstand’, ‘Kirchenregiment’ en ‘Obrigkeit’. Luther ziet ze als verordeningen van God. Het Kirchenregiment betekent niet het uiterlijke regeren van kerken of gemeenten, maar het verkondigen van het woord van God, en dan gaat het om het Predigamt (*status ecclesiasticus*).

¹⁰⁸ WA 32, 469, 16-17. Luther geeft dit dikwijls aan met de formule *simul iustus et peccator* of spreekt van de ‘aufzuarbeitenden reliquiae carnis’. Met ‘halb sunde und halb heiligkeit’ wil Luther de mens niet opdelen. Dit blijkt uit het vervolg: “Denn was des glaubens und Christi inn uns ist, das ist gantz rein und volkomen als nicht unser sondern Christi, welcher durch den glauben unser ist und inn uns lebt und wirckt, Aber was noch unser eigen ist, das ist eitel sund, doch unter und inn dem Christo durch vergebung der sund zugedeckt und vertilget, dazu teglich durch die selbe gnade des geists getödtet, bis wir diesem leben absterben.”

¹⁰⁹ WA 32, 390, 34.

¹¹⁰ Vgl. O. Bayer, *Martin Luthers Theologie*, 269-272.

De roep van Christus tot navolging geschiedt dus in deze wereld. En tegelijkertijd bewaart de roep van Christus de mens ervoor om zich in deze wereld thuis te voelen en te trachten het rijk van God op deze aarde gestalte te geven. De mens is geroepen uit de wereld en tot de wereld. Uiteindelijk is het de ‘Herrschaft Christi’. Hij zorgt zelf voor zijn Rijk.

De wereld is bij Luther niet van God verlaten, integendeel, mijn stelling is dat bij Luther juist het heil van God weer op deze werkelijkheid wordt betrokken. Navolging is voor ieder christen bedoeld.¹¹¹ De geestelijke maatstaf, Christus navolgen, is voor de christen de maatstaf voor zijn handelswijze in de wereld zelf. En om dat goed te doen is zijn denken in twee regimenten ophelderend. In die zin maakt Luther een scherp onderscheid tussen ‘Person’ en ‘Amt’. Het volgende maakt dat duidelijk: “Ein Furst kan wol ein Christen sein, aber als ein Christ mus er nicht regieren: und nach dem er regiret, heisst er nicht ein Christ sondern ein Furst. Die person ist wol ein Christ, aber das ampt odder Furstenthumb gehet sein Christentum nicht an.”¹¹² Maar Luther gaat dan verder: “Sihe so sind beide stend odder empter recht geteilet und doch jnn einer person.”¹¹³ Bij Luther dienen de ‘Amten’ als vertegenwoordigers van Gods regiment ter linkerhand (*opus alienum*) om de mensen (met hulp van wet, straf en sword) in vrede en vrijheid te laten samenwonen. De ‘Amten’ zijn er ter wille van de burgers. Maar de christenen als ‘privat’ personen worden met het evangelie (geloof en navolging) als Gods regiment ter rechterhand (*opus proprium*) geregeert. In het ambt behoort men tevens God te dienen. Omdat de christen ertoe geroepen is zowel als christen, als burger, of bijvoorbeeld als vader, kortweg in zijn ambt, Gods rijk te dienen. Zo is er ook geen “Eigengesetzlichkeit” van de wereld; het gaat ook niet om scheiding van uiterlijk of innerlijk. Al is er wel onderscheid te maken tussen ambt en persoon, zij dienen niet gescheiden te worden.

Dit brengt mij tot de volgende bevinding: ofschoon Luthers terminologie verwarring kan wekken, onderscheiden we in de mens twee ‘Personen’. “Also hat ein iglich mensch auff erden zwo person: Eine fur sich selbs, an niemand verbunden denn an Gott alleine, Darnach eine weltliche, damit er an ander leut gebunden ist, wie wir denn jnn diesem leben unternander sein müssen.”¹¹⁴ Het gaat daarom dat men in het wereldlijk rijk “desselben regiments und ordnung brauche und darunter verbunden bleibe, Und doch inwendig eins andern regiments lebe.”¹¹⁵

Wat verder opvalt, is ook de onderscheiding in Luthers preken. Hij spreekt van de prediking van de wet, ‘Gesetz Predigt’, en de prediking van het evangelie, ‘Evangeliums Predigt’. De prediking van de wet werkt op een wijze waarop elk mens zijn

¹¹¹ Vgl. J Heckel, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, Keulen, pag. 207. Heckel wijst hier o.a. op het samenleven van de christen en niet-christen. Het gaat om het samenleven van christenen onder elkaar, maar ook van christenen met niet-christenen. Christenen dienen ook tegenover de niet-christen het liefdesgebod van Christus in acht te nemen. In deze zin dus geen onderscheid tussen geestelijk en wereldlijk.

¹¹² WA 32, 440, 9.

¹¹³ WA 32, 440, 26.

¹¹⁴ WA 32, 440, 33.

¹¹⁵ WA 32, 393, 34.

schuld naar God toe voelt en ervaart.¹¹⁶ De prediking van het evangelie brengt bij Christus. Vanuit Christus mag dan de navolging geschieden. Luther schrijft zelf over die onderscheiding: “Denn das sind zwo unterschiedene predigt: Beide mus man sie predigen, aber ein igliche zu seiner zeit und stunde.”¹¹⁷ – “Wie es denn sein sol inn der Christenheit, das man beides treibe, doch ein igliches im seinem wesen und wurden gehe, das man zu erst und am hochsten den glauben und Christum füre, darnach auch die werck treibe.”¹¹⁸ Navolging is dan niet meer imitatie, maar navolging geschiedt vanuit het geloof in Christus. “Christus redet auch inn dieser predigt nichts davon, wie wir Christen werden, sondern allein von den wercken und fruchten, die niemand thun kan denn der zuvor ein Christen und inn der gnade ist.”¹¹⁹

2.2.2 Woorden

Verder vallen bij een eerste lezing van Luthers uitleg van de Bergrede, de volgende woorden op: vasten, bidden, aalmoezen, stand, heiligheid, werken van barmhartigheid, de naaste, vrijheid, Heilige Geest, vervolgen, huwelijks staat, gebod, overheid en kerk. Deze woorden komen we regelmatig tegen bij Luther. Telkens herhaalt hij ze. Waarom gebruikt Luther deze woorden? Wat is het eigene van deze zaken? Wat doet Luther anders dan andere theologen voor hem, maar ook: wat verbindt hem met de theologen voor hem? Luther vindt dat de Bergrede in zijn tijd moet landen en iets te zeggen heeft voor allen. Vaak geeft hij deze woorden een diepere of andere lading. Hij probeert, naar mijn mening, de woorden te herijken en ze voor een breder publiek toegankelijk te maken. Er komt ruimte voor het door hem genoemde ambt aller gelovigen. Het heil wordt rechtstreeks bemiddeld door de Heilige Geest. “Denn beide dis stuck und alle ander, die hernach folgen, sind eitel fruechte des glaubens, die der heilige geist selbs jm hertzen schaffen mus.”¹²⁰ Het woord ‘verfolgen’ bijvoorbeeld, is 31 maal terug te vinden in de Bergredepreken.¹²¹ Luther geeft aan, dat wanneer de christen als Christus wil leven, dat hem vervolging en kwaadwillendheid te wachten staat. ‘Nachfolgen’ leidt tot ‘verfolgung’. Navolgen valt zo in het teken van de *theologia crucis*.

Luther spreekt daarnaast over de verborgenheid van God en de verborgenheid van de kerk. Op Luthers denken van de *Deus absconditus* kom ik in het vervolg nog terug. In zijn uitleg van de Bergrede blijkt dat die verborgenheid bestaat in het lijden van Christus en in de vervolging van de christen. Ten aanzien van de verborgenheid van de christen nog een citaat¹²²: “Sihe also mus das gantz Christlich leben verbor-

¹¹⁶ WA 32, 496, 5.

¹¹⁷ WA 32, 498, 11.

¹¹⁸ WA 32, 352, 38.

¹¹⁹ WA 32, 541, 14.

¹²⁰ WA 32, 309, 34.

¹²¹ WA 32, 338. “Selig seid ir, wenn euch die menschen umb meinet willen schmeihen und verfolgen und reden allerley ubels widder euch, so sie daran liegen. Darumb lasst uns destte frolicher und lieber leiden alles was sie widder uns thun konnen, weil wir den starcken, gewissen trost und grossen, herlichen rhum haben, das unser lere und sache durch jr eigen mund bestetigt jst.”

¹²² Nb. Het christelijke in het handelen valt niet altijd te identificeren; omdat ook de wetten waarmee je de wereld moet regeren nooit “christelijk”, maar steeds redelijk (volgens het

gen sein und bleiben und kan zu keinem rhum komen noch einigen schein und ansehn fur der welt haben. Darumb las es gehen und nim dichs nicht an, obs gleich verborgen und wol zugedeckt und vergraben wird, das es niemand sihet noch achtet, Und las dir gnuegen das es dein vater droben jm himel sihet, der hat scharffe augen und kan weit jnn die ferne sehen, obs gleich mit grosser finster wolcken uberzogen und tieff jnn der erden zugescharret ist, Also das aller Christen leben allein auff Gottes augen gerichtet sey.”¹²³

2.3 Nadere bestudering van de woordvelden

Om het concept van de navolging van Luther beter te leren begrijpen, onderzoek ik nu nauwkeuriger hoe hij de onderscheidingen ‘Person’, ‘Amt’ en ‘Weltreich’ en ‘Reich Christi’ en ‘Gesetz’ en ‘Evangelium’ gebruikt. Duidelijk zal dan worden dat het niet om tegenstellingen of volkomen gescheiden zaken gaat, maar om een dialectische relatie. Een relatie waarin in het verschil, de verhouding centraal blijft staan. Centrale lijn in de hele Bergrede is de sterke oproep om te handelen. Het is met horen niet gedaan.¹²⁴ Geloof zonder goede werken heeft bij Luther niets met christelijk leven te maken. Voor Luther is dat geen geloof.¹²⁵ Vanuit de Bergrede zal ik ingaan op de verhouding tussen wet en evangelie. De discussie over wet en evangelie brengt mij bij het thema van de ‘Geistliche Armut’, maar wijst tegelijkertijd op Christus. Aansluitend zal ik dan ingaan op de overige onderscheidingen.

2.3.1 Wet en evangelie

De uitleg van de Bergrede is voor Luther een deel van zijn worsteling om inzicht te verkrijgen in de verhouding tussen wet en evangelie. Het leidt geen twijfel dat bij Jezus de Bergrede evangelieverkondiging is. Luther wijst daar telkens weer op. De Bergrede vangt immers aan met de zaligsprekingen. Luther spreekt over “ein feiner susser freundlicher anfang seiner lehre.”¹²⁶ Tegelijk is het echter overduidelijk dat het om geboden van Christus gaat. Dat begint al bij de zaligsprekingen, waar we tussen de regels door waarschuwingen kunnen lezen en dat vindt zijn hoogtepunt in Mt. 5, 8: “Gij dan zult volmaakt zijn, gelijk uw hemelse vader volmaakt is.” (NBG). Nogmaals zij opgemerkt dat Luther deze tekst ook leest als een belofte.

Vraag is nu: hoe verstaat Luther deze geboden van Christus? Gaat het om een hernemen van de oudtestamentische wetten? Of is hier sprake van een nieuwe wet van Christus? “Im Neuen Testament hellt und gilt Moses nicht”, zegt Luther telkens

natuurrecht) zijn, het christelijke bestaat echter alleen in het geloof uit die de werken voortvloeien.

¹²³ WA 32, 435, 1.

¹²⁴ WA 32, 532, 33: “es ist nicht umb hörens willen gepredigt, sondern das mans thue und ins leben bringe.”

¹²⁵ WA 12, 289, 30: “wo der glawb nicht ist, das da auch keyn gut werck konde sein. Und widerumb das da keyn glawb sei, wo nicht gutte werck sind. Darum schleuss den glawben und die gutte werck zu samen, das also ynn den beyden die summa des gantzen Christlichen lebens stehe.”

¹²⁶ WA 32, 305, 6. Zie echter ook WA 10 III, 400. Predigt über Mattheüs 5, 1-10 vom 1. November 1522.

weer.¹²⁷ Luther geeft aan dat de Mozaïsche wet op drie verschillende manieren *niet* werkt:

1. De wet als een weg waarop men Gods genade kan verdienen.¹²⁸
2. Elk volk heeft een eigen aard en heeft dus ook een wet nodig die aansluit bij de eigenaardigheid van dat volk.¹²⁹
3. De Mozaïsche wetgeving ziet Luther als een voorloper van wat Jezus in de Bergrede aan de mensen vraagt. De Mozaïsche wet is een doorgang van het liefdesgebod van Christus. En dat liefdesgebod komt dan samen in Mt. 7, 12: “Alles nun, das ihr wollet, dass euch die leute tun sollen, das thut ihr ihnen auch.”

Luther toont zo aan dat de Bergrede een voortzetting is van de wetten van Mozes.¹³⁰ We hebben in het voorafgaande ook gelezen dat Jezus in Mt. 5, 17 zegt: “Meent niet, dat ik gekomen ben om de wet of de profeten te ontbinden; Ik ben niet gekomen om te ontbinden, maar om te vervullen.” (NBG). Luther spreekt hier over het vreemde werk (*opus alienum*) van God en zijn eigenlijke werk (*opus proprium*).¹³¹ De wet laat de mens de toorn van God zien. Het woord van God veroordeelt hem. Luther spreekt hier over de verborgenheid van God die echter in het geweten van de mens als een afwending of afwijzing kan worden ervaren. Zo bekrachtigt de wet op niet mis te verstane wijze de uitzichtloze situatie van de mens buiten Christus.¹³² Door de wet komt de mens slechts tot erkenning dat hij geen tittel of jota oprecht

¹²⁷ WA 32, 305, 7: “Denn er feret nicht da her wie Moses odder ein gesetzlerer mit gebieten, drewen und schrecken, sondern auff allerfreundlichkeit mit eitel reitzen und locken und lieblichen verheissungen.” Vgl. ook: *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*, 1525. WA 18, 358, 35.

¹²⁸ WA 32, 531, 38: “Gottes gepot, der da von himel gepoten hat: Hunc audite, Den Christum solt jr allein horen. Dazu haben wir auch diese warnung, das falsche Propheten komen werden und grosse zeichen thun, aber alle des holtzwegs abfuren von Christo auff ander ding. Darumb ist kein ander rat dafür denn das man die lere wol gefasset und allzeit fur augen habe, so kan man fein alles darnach urteilen, obs das Euangelion odder dein glaube dich leret, so du alle tag betest, welcher heisst: Jch glewbe allein an Christum fur mich gestorben u. odder was anders ist.”

¹²⁹ WA 30 III, 225, 24-29: “Darumb kann (sein) gesetze auch bey uns nicht yn allen stücken rund und völig gelten; Denn wir müssen unsers lands gestalt und wesen ansehen, wenn wir recht und gesetz stellen odder brauchen wollen, weil unser gesetz und recht auff unser und nicht auff Moses lande und wesen und gestalt, gleich wie Mose gesetz auff seines und nicht auff unsers volcks wesen und gestalt gestellet sind.”

¹³⁰ Wat God als wetgever van de mens eist is de vervulling van de Bergrede. Want daarin is de goddelijke wet vervat en door Christus uitgelegd. Omdat men deze wet niet kan vervullen kan de wet slechts werken volgens zijn theologische gebruik (*usus theologicus* / *opus alienum*), als biechtspiegel en tuchtmeester tot Christus (het Evangelie/ *opus proprium*). Maar de Mozaïsche wet is nog geen volledige openbaring van Gods wil, maar slechts een (burgerlijke, uiterlijke) wet voor het volk Israel.

¹³¹ In het volgende hoofdstuk kom ik hier op terug.

¹³² Luther vat Mt. 5,17 zo samen, WA 32, 356, 16: “Jch wil nicht ein ander odder new gesetz bringen, sondern eben die schrift, so jr habt, nemen und recht ausstreichen und also handeln, das jr wisset, wie mans halten sol, Denn das Euangelium odder Christus predigt bringet nicht ein newe lere, die das gesetz niderlege odder endere, sondern eben das (wie S Paulus sagt), das zuvor jnn der schrift und durch die Propheten verheissen jst.”

kan houden.¹³³ Geen wonder dat de schrik bij dit alles ook de gelovige om het hart slaat. Hij beseft dat hij niet in de gemeenschap met God kan verkeren en weet dat hij volkomen tekort schiet. Geconfronteerd met Gods toorn ziet hij wellicht Christus niet eens meer. Waar het dan op aan komt, is tegen God in, tot God te vluchten, de eigen gewaarwording voor niets te houden en zich in het Evangelie aan Christus vastklemmen.¹³⁴

Maar wat betekent het dan wanneer Jezus zegt: Ik ben gekomen om de wet te vervullen? Om dat duidelijk te maken, neemt Luther stelling tegen Augustinus.¹³⁵ Augustinus verstaat het 'vervullen' volgens Luther op tweeërlei wijze: Allereerst: Christus vervolmaakt de wet. Hij vult de gaten van de wet op en scherpt die wet nog extra aan. Ten tweede: De wet moet in leven en werk volledig in acht genomen worden. Luther zegt over het eerste: "Das gesetz ist an sich selbs so reich und vollkommen, dass man nichts dazu thun darff."¹³⁶ Ook Christus kan dat gebod niet overtreffen. Wat betreft het tweede punt van Augustinus geeft Luther aan dat de wet een mens in een uitzichtloze positie brengt, immers als een mens met de wet geconfronteerd wordt, wordt de zonde openbaar. Luther wil het vervullen van de wet daarom anders verstaan. Hij zegt: Jezus heeft de wet vervuld omdat Hij in de Bergrede de volkomen uitleg van de wet gegeven heeft en omdat Hij haar veranderd heeft in de vrijheid en de gebondenheid van de kinderen van God. Dat wil zeggen de wet blijft voor de gelovige wel haar betekenis houden: al is zij niet meer de levensvorm, levensnorm blijft zij. Want de gelovige blijft een zondaar, moet ieder ogenblik met de zonde strijden en moet door Christus van de wet, de toorn, de zonde, de dood, de hel en de duivel worden bevrijd.¹³⁷ Zo wijst Christus een weg naar echte vervulling, zo ziet Luther "het evangelie van de zaligsprekingen in de wet."¹³⁸ Daarmee neemt hij positie tegen Augustinus en het middeleeuwse onderscheid van de wet en de *consilia evangelica*. Het gaat erom dat Christus in de Bergrede uitlegt wat al in de diepte van de tien geboden aanwezig is. We spreken daarom niet van een tweevoudige ethiek, er is een christelijke ethiek voor iedereen. Zodoende kan ik concluderen dat Luther in de Bergrede de volkomen uitleg van de Mozaïsche wet ziet. De Bergrede verdiept de wet zelf.¹³⁹ Bijvoorbeeld: "Gij zult niet doden" wordt: "Gij zult niet toornen" (Mt. 5, 21 e.v.); "Gij zult niet echtbreken" wordt: "Gij zult geen andere vrouw aanzien" (Mt. 5, 27 e.v.). Luther noemt dat het geestelijk verstaan van de wet.¹⁴⁰ De

¹³³ WA 32, 359, 9: "Jch lasse aber hie anstehen wie das gesetz muesse erfullet werden, das kein buchstabe noch titel davon vergehe u. so wir doch lernen, das kein mensch nicht koenne erfullen."

¹³⁴ o.a. WA 19, 217; WA 40 I, 282.

¹³⁵ WA 32, 356, 25.

¹³⁶ WA 32, 356, 28. De wet van God is zo rijk en volkomen, daar hoeft niets aan toegedaan te worden. Niemand, zelfs Christus niet kan de wet verbeteren.

¹³⁷ Pas in het eeuwige leven zullen degenen die in Christus ontslapen zijn de wet geheel vervullen. Zie WA 40 I, 259.

¹³⁸ WA 10 III, 401, 33: "wie sich die acht seligkait in die zehen gebot ziehen und wie sie es auslegen und leicht machen."

¹³⁹ Vergelijk wat Luther opmerkt bij Mt. 5, 8. WA 32, 324, 6. Zo ook WA 10 III, 404 3: "Das Ewangelium sicht die hertzen an, geet zu grundt und boden, sicht in das herz hynein, hat mit den eutzerlichen nymmer nit zuschicken."

¹⁴⁰ WA 9, 417, 1, Predigt über Matth. 5, 1-10 vom 1 Nov. 1519: "Christus autem omnia spiritaliter accipiendi docet."

ernst van de wet gaat zo diep dat het niet gaat over de zondige aandrift van het vlees, of over de zwakheid van de ziel. De wet van God veroordeelt de gehele mens.¹⁴¹ Luther trekt de Bergrede op deze manier diep in de menselijke geschiedenis. God eist volkomenheid. En door de eis van volkomenheid wordt duidelijk hoe ver de mens van God af is. De wet maakt de zondigheid van de mens openbaar. Luther maakt zo duidelijk dat de mens van zichzelf uit de wet nimmer kan vervullen. Met daden kan men het wellicht nog halen, maar de rechte houding van zijn geest kan een mens niet afdwingen.

Luther betreft de Bergrede op die manier ook op de gezindheid. God eist van de mens een volkomen gehoorzaamheid. Tegelijk brengt de Bergrede het inzicht dat de mens voor God niet kan bestaan. Gehoorzaamheid aan de wet en de onmogelijkheid daarvan staan zo tegenover elkaar. Toch laat Luther de mens niet met dit dilemma zitten. Hij wijst dan op Mt. 5 vers 48: “Gij dan zult volmaakt zijn, gelijk Uw hemelse Vader volmaakt is” (NBG). Als Jezus zegt: “Gij zult...” dan wil hij dat ook werkelijk en dan schenkt Hij de mens de mogelijkheid, waardoor het geëiste ook werkelijkheid kan worden. Zelf kan de mens dat in de Bergrede geopenbaarde rijk van God niet bewerkstelligen. Maar God schept van zichzelf uit die mogelijkheid. Door zijn wil brengt hij de mensheid tot haar doel. In de Bergrede klinkt zo de troost en de liefde van God door. God die alles schenkt, God die naar de mens omziet, God die de menselijke onmogelijkheid verandert in Zijn koninkrijk. En die grote liefde van God, in Jezus Christus, is dan tegelijk een opening naar de naaste en wordt daardoor een mogelijkheid tot het doen van goede werken.¹⁴²

¹⁴¹ WA 15, 646, 7, Predigt über Matth. 5, 20 ff. Vom 3. 7. 1524: “Quis ego? compositus ex anima et corpore.”

¹⁴² De uitleg dat de Bergrede bij Luther uitsluitend functioneert als een zondenspiegel, moet ik afwijzen. Met A.H. Wöhle en A. Raunio wijs ik erop dat de wet bij Luther ook een positieve betekenis heeft in het leven van de christen. De wet eist wel vervulling, maar Luthers antwoord is dat deze eis voltrokken wordt in het geloof wat door de liefde gedreven wordt. Vgl. A.H. Wöhle, *Luthers Freude an Gottes Gesetz. Eine historische Quellenstudie zur Oscillation des Gesetzesbegriffes Martin Luthers im Licht seiner alttestamentlichen Predigten*, Frankfurt am Main 1998, 173-179; en A. Raunio, *Summe des christlichen Lebens: die „Goldene Regel“ als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527*, Mainz 2001, 13-52; 230, 231. Vgl. WA 32, 516: “Sihe da hastu einen rechten spiegel eines Christlichen lebens nach Gottes gepot und ordnueng” Zie ook: G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 261-269. Hierover K. Juntunen, *Der Prediger vom „weißen Berg“*, 40-41: “Ebeling hat darin Recht, dass Mt 5-7 von Werken handelt, aber seine – und Gollwitzers und Meistads – Deutung von Luthers Bergpredigtauslegung (als Sündenspiegel) ist einseitig, wie unsere Analyse zeigen wird. Der Fehler in Lohses Interpretation liegt darin, dass er den Glauben und die Werke in Luthers Denken grundsätzlich als Gegensätze zueinander ansieht. Meine eigene Studie schließt sich der finnischen Lutherforschung an, die die Einheit von Glauben und Liebe in Luthers Theologie hervorhebt. Diese hat nachgewiesen, dass die Rechtfertigung ‚sola fide‘ die Werke aus dem Gesamtzusammenhang der Rechtfertigungslehre Luthers nicht ausschließt. In der finnischen Lutherforschung hat vor allem Tuomo Mannermaa betont, dass das Verhältnis zwischen dem Glauben und den Werken bei Luther nur von der ‚unio Christi‘ her richtig zu verstehen sei. Die unveräußerliche Grundlage für das Verhältnis ist laut Mannermaa ‚der im Glauben gegenwärtige Christus‘, der den Christen im Glauben teilhaftig an Christus, dessen Person und Werk macht. In der Rechtfertigungslehre Luthers wird der Mensch laut Mannermaa vergöttlicht. Durch den Glauben partizipiert der

2.3.2 ‘Geistliche Armut’

Wat Luther onder die bovengenoemde houding verstaat, maakt hij duidelijk door het begrip ‘Geistliche Armut’. Daarmee grijpt hij direct terug op de eerste zaligspreekning in Mt. 5: Zalig zijn de armen van geest. Deze eerste zaligspreekning ziet hij als opmaat voor de gehele Bergrede. Luther heeft het in zijn preken over drie soorten armoede.¹⁴³ De eerste is de materiële armoede. Hoewel Luther de zorg voor armen belangrijk vindt en een zaak van de christen (een onderdeel van de navolging), kan het volgens Luther hier echter niet over materiële armoede gaan.¹⁴⁴ Armoede kan volgens Luther ook het gevolg zijn van spijzucht. De tweede vorm die Luther beschrijft is die van mensen die niets hebben en ook niets meer wensen. De derde vorm van armoede is de ‘geistliche’ armoede. Geestelijk arm-zijn betekent “...das ist das er seine zuversicht, trost und trotz nicht setze auff zeitliche guter noch das hertze drein stecke und lasse den Mammon seinen abgott sein.”¹⁴⁵ Luther verwijst dan naar 2 Kor. 6, 10 (NBG): “...als arm, maar velen rijk makend; als niets hebbend en toch alles bezittend.” Hier wijst hij er dan op dat men verantwoordelijk met zijn bezit moet omgaan, men heeft het van God gekregen. Maar als men het gekregen heeft, moet men telkens bereid zijn het terug te geven. Zoals gezegd, Luther ziet de zaligspreekning als een uitleg van het eerste gebod.¹⁴⁶ Immers wie de geboden goed begrijpt, is bereid om afstand te doen van alles, behalve van God. Zo krijgt het begrip ‘Geistliche Armut’ inhoud. Het eerste gebod eist immers net als de eerste zaligspreekning dat de mens zijn vertrouwen alleen op God vestigt. Dat hij de genade alleen van God verwacht, in leven en in sterven, in lief en in leed.¹⁴⁷ Het gaat Luther om de overgave aan God. Dan leeft de mens niet meer zelfzuchtig, maar Christus leeft in die mens en vervult alle geboden, ook die van de Bergrede.¹⁴⁸ “In diesem werk”, het geestelijk arm worden door het geloof, “mussen alle werck gar und yrer gutheit einflutz gleich wie ein lehen von ym empfangen.”¹⁴⁹ Het geloof is de zekerheid dat God in zijn vergevende liefde een mens uit zwakheid, zondigheid en onvolkomenheid voert. Opnieuw zijn hier parallellen met de tien geboden: “Ik ben de Heer die u uitgeleid heeft.” God brengt de mens in de woestijn om hem te reinigen. Want juist

Mensch am göttlichen Leben, so dass er analog zu Christus ‚zwei Naturen‘, die ‚göttliche‘ und die menschliche Natur‘, hat.”

¹⁴³ WA 32, 305 ff.

¹⁴⁴ In WA 10 III, 404, 7 beschrijft Luther Franciscus van Assisi als volgt: “das doch ein frummer man gewest ist, also das mich wundert, wie er so nerrisch unnd grob hie gestolpert hat, der sich hie hat in armut geben unnd...hat das Evangelium also herautz in zeitlich armut gezogen wider Christum.” G. Ebeling (*Evangelische Evangelienauslegung*, 268) merkt hierover op: “Darum hat Franziskus das Evangelium von Grund auf mißverstanden. Die Gebote der Nachfolge Jesu werden nicht erfüllt in der selbsterwählten Form äußerer imitatio zum Zweck der religiösen Selbstbehauptung, sondern in der Preisgabe und Tötung des eigenen Selbst durch die zum Nächsten gewandte Liebe in der Verborgenheit christlicher Existenz unter den Ordnungen der Welt.” (WA 2,734, 24-28).

¹⁴⁵ Zie verder: WA 32, 307, 32 ff. Zo ook WA 10 III, 403 ff.

¹⁴⁶ WA 10 III, 402, 8.

¹⁴⁷ WA 32, 309, 39: “Darumb ist verloren bey solchen welthertzen, das sie nymer mehr lernen noch erfahren was geistlich armut sey, auch nicht gleuben noch achten was er vom himelreich sagt und verheisset.” Vgl. ook WA 6, 209, 24.

¹⁴⁸ Vgl. WA 6, 209, 33 – 210, 9.

¹⁴⁹ WA 6, 204, 31.

in de ‘Geistliche Armut’ wordt dat zwakke en bange mensenhart rein. Want in die ‘Geistliche Armut’ heeft een mens God en de hemel “...Sihe dem menschen sol der todt, sündt, helle hynwegk sein, sollen got zum freunde haben, ein frölichs gewissen und das ewige leben.”¹⁵⁰ Luther geeft zo aan wat vergeving en rechtvaardiging uit het geloof betekent. Dat stelt een mens in de vrijheid. “Ziet naar de vogelen des hemels” (Mt. 6, 27 NBG), of “let op de leliën des velds” (Mt. 6, 28 NBG). Juist in dat grenzeloze vertrouwen op God moet de grondtoon van de Bergrede worden verstaan. Gewetensnood en levensangst zijn overbodig. En in dat grenzeloze vertrouwen ontstaat er ruimte om, als het Gods wil is, met de ander te delen, de linkerwang ook toe te keren en zijn vijanden lief te hebben. ‘Geistlichen Armut’ betekent: gelovig overgeven aan wat God wil. En de zaligheid ligt er dan juist in dat een mens dat mag doen. Luther geeft dan aan dat het er niet om gaat die ‘Geistliche Armut’ te zien als een geheim mystiek wonder of als iets wat tot de binnenkamer van de mens behoort. Het gaat om een opdracht in de wereld. “Gij zijt het zout der aarde”(Mt. 5, 13 NBG); “Laat zo uw licht schijnen voor de mensen, opdat zij uw goede werken zien en uw Vader die in de hemelen is verheerlijken.” (Mt. 5, 16 NBG).

2.3.3 Verhouding tussen de goede werken en de eis tot volkomenheid in de Bergrede: ‘Person’ en ‘Amt’

Toch komt dan de vraag naar voren: hoe verhouden de goede werken zich tot de eis tot volkomenheid? Of zoals Luther het zegt: hoe kan ik de Paus liefhebben, terwijl ik hem dagelijks uitscheld en vervloek?¹⁵¹ Mag men werkelijk geen eed zweren, als men daarmee een mens die ten onrechte verdacht wordt, kan bevrijden? Mag een vader zijn kind niet straffen?¹⁵² Mag men het kwaad maar laten woeden zonder er tegen op te treden? Het is duidelijk dat in veel gevallen een andere houding geboden is, dan zoals die in de Bergrede wordt beschreven. En tegelijkertijd wil het gebod uit de Bergrede wel de geheime overleggingen van het hart blootleggen. Hoe gaat dat samen? Het antwoord bij Luther is dan in veel gevallen de onderscheiding tussen ‘Person’ en ‘Amt’ Hij maakt een onderscheiding tussen het handelen in een ‘Amt’ en het handelen voor zichzelf, de ‘Person’.¹⁵³ Dat geldt dan niet alleen voor het geestelijke ambt van een theoloog of een prediker, maar evenzeer voor het wereldlijke ambt van zowel de koning als de beulsknecht.¹⁵⁴ Daarnaast ziet Luther een onderscheiding tussen enerzijds mensen die tot het rijk van God behoren, de ware christenen, en anderzijds mensen die tot het rijk van de wereld behoren. De mensen die tot het rijk van God behoren worden geleid door de Heilige Geest. Zij houden

¹⁵⁰ WA 10 III, 405, 4.

¹⁵¹ WA 32, 399, 21.

¹⁵² WA 32, 391, 10: “Was were das fur eine torichte mutter, die nicht wolte jr kind fur einem hund odder wolff schutzen und retten und darnach sagen, ein Christ solt sich nicht weren? solt man sie nicht mit guten schleglen leren und sagen: Bistu ein mutter, so thu was mütter recht jst, das dir befohlen jst und Christus nicht genomen sonder viel mehr bestetigt hat.”

¹⁵³ Luther doelt hier op een onderscheid tussen „Christen in relatione“ (WA 32, 390, 33) en “Christen als einzele leute ausser dem ampt und regiment.” (WA 32, 387, 37).

¹⁵⁴ WA 32, 402, 12: “Wer nu solch ampt hat zustrafen, schelten usw., der tu es. Aber ausser dem ampt, halte sich ein jgliger diser lere das du nicht scheltest noch fluchest sondern alles guts wunschest und erzeigst ob er gleich böses thut, und also die straffe von dich schiebest und befehleest denen, die das ampt haben.”

onderling vrede en doen van nature wat hen in het wereldlijk regiment geboden is. Zij hebben de wereldlijke rechtsgang niet nodig. De mensen die niet tot het rijk van God behoren, missen de werking van de Geest, zij worden beheerst door de Boze. Godsordeningen als ‘Staat, Recht und Schwert’ en mensen die daarin een ambt vervullen, geven juist in die situatie een bescherming tegen destructie.

Natuurlijk weet Luther dat “kein mensch von natur Christen oder frumm ist sondern allzumal sündler.” En zelfs als hier of daar wel echte ‘Christenen’ zouden zijn, dan moeten zij zich omwille van hun zwakkere broeders onder die wereldlijke ordeningen voegen.¹⁵⁵ En zo kan Luther in zijn uitleg van de Bergrede zeggen: “ein Christ sol keinem ubel widerstehen, widerumb eine welt person sol allem ubel widerstehen, so fern sein ampt gehet.”¹⁵⁶ Dat het hier niet gaat om een dubbele moraal of ‘Eigengesetzlichkeit’ komt verder in deze studie naar voren.

Maar hoe vult Luther nu precies het begrip ‘Amt’ in? Voor Luther betekent dat niet alleen officiële ambtsuitoefening, elk mens staat, als man of vrouw, als volwassene of kind in een veelheid van ambten. Niet alleen in een beroep, maar als burger ook in politieke relaties, niet alleen als rechter of als zielzorger, maar ook als zoon, als echtgenoot, als vader. “Sihe so reden wir jtz von einem Christen in relatione nicht als von einem Christen, sondern gebunden jnn diesem leben an ein ander person, so er unter odder oeber jm odder auch neben jm hat, als herrn, frawen, weib, kind, nachbar u. da einer dem andern schuldig jst zu verteidigen, schutzen und schirmen wo er kan.”¹⁵⁷ Een mens staat dus door zijn relaties in vele ambten. Die ambten vragen zo nodig om recht, om strijd, om straf, etc. Vraag is dan hoe Luther de Bergrede in de wereld trekt, of geldt de Bergrede in de wereld van de ‘Ämter’ niet? Dit laatste kan niet het geval zijn, anders zou Luther met zichzelf in tegenspraak zijn. Zodoende ga ik over tot het bestuderen van de manier waarop bij Luther in het gehele leven gehoorzaamheid aan de Bergrede, vanuit het geloof geboden is.¹⁵⁸ Om dat te analyseren nemen we in onze zoektocht ook andere geschriften in ogenschouw, naast zijn geschriften over de Bergrede.

2.3.4 Het ‘Amt’ in de uitleg van de Bergrede bij Luther

Zoals al eerder aangegeven, is de Staat met zijn ambten er omwille van de menselijke zonde. Het is Luthers inzicht dat naast de christelijke gemeente en het Rijk van God een ander regiment nodig is om de vrede te bewaren.¹⁵⁹ Het ‘Reich Gottes’ is

¹⁵⁵ WA 11, 249 ff. Vgl. WA 11 253, 23: “Weyl eyn rechter Christen auff erden nicht ihm selbst, sondern seynem nehisten lebt unnd dienet, so thutt er von art seyns geystes auch das, des er nichts bedarff, sondern das seynem nehisten nutz und nott ist.”

¹⁵⁶ WA 32, 393, 38.

¹⁵⁷ WA 32, 390, 33.

¹⁵⁸ Hierbij moet bedacht worden dat het geloof niet subjectief is, afhankelijk van de eigen beleving, maar objectief. Geloof is bij Luther niet zeker weten, omdat men het kan begrijpen, maar men gelooft omdat men vertrouwen heeft op God. Bijvoorbeeld bij de avondmaalsleer: er zijn momenten waarop men niet gelooft. Is God er dan niet? Nee, zegt Luther dan, ook op de momenten dat men niet gelooft, is Hij er. Zie prof. dr. H.A. Oberman in gesprek met Y. van de Goot: *Rondom het Woord, theologische etherleergang*, (1983), nr.3, 100.

¹⁵⁹ WA 11, 251, 4: “ausser dem Christlichen stand unnd Gottis reych eyn ander regiment verschafft unnd sie (mensen die niet of niet geheel en al christen zijn), unter das schwerd geworffen, das, ob sie gleych gerne wollten, doch nicht thun kunden yhr bosheyt und ob sie

bij Luther iets waar God zelf voor zorgt. Daarin zijn gelovigen ontvangers van de genade. Niets meer en niets minder. Gods genade die hen voert naar de volmaaktheid. Dat Rijk is nu alleen nog in tekenen, af en toe zichtbaar, maar het is een voorspel op de grote toekomst.

In het rijk van de wereld is de duivel actief. Deze wereld is weliswaar de wereld van God, maar wordt altijd aangevochten door de duivel, is dus ook het speelveld van de duivel. Goed en kwaad lopen door elkaar en juist de Bergrede maakt openbaar hoe hopeloos het gesteld is met de mens. Maar is men in het 'Reich Gottes' passief, in het wereldlijk regiment is men actief.¹⁶⁰ Overal waar men in de wereld leeft, heeft de mens namelijk verweer tegen de boze te bieden en zijn zij bewaarders van de scheping tegen de chaos die de boze teweeg wil brengen. Luther wijst in de Bergrede daarmee enerzijds utopisten af die vinden dat zij hier en nu ten koste van alles het koninkrijk op aarde moeten vestigen en anderzijds quiëtisten die menen lijdzaam te moeten afwachten tot dat Koninkrijk van God komt.

Om de mensheid behulpzaam te zijn in die strijd tegen het boze heeft God hen ordeningen gegeven zoals de overheid, de Staat, vader, moeder etc. Luther noemt dat genadegaven van God, die de mens helpen het goede te kiezen. Daarom moeten zij dankbaar zijn voor die ordeningen. Die ordeningen heeft God over hen gesteld.¹⁶¹ Luther ziet de organisatie van de Staat als een groot geschenk die zonder Gods Woord niet zou bestaan. De Staat ziet hij als een wonder.¹⁶² En in zijn: "Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können",¹⁶³ schrijft hij, dat zij een goed werk doen, ja zelfs een werk van liefde als zij de vrede, zelfs door te vechten, bewa-

es thun, dass sie es doch nit on furcht noch mit fride unnd glück thun mügen: gleych wie man eyn wild böse thier mit keten und banden fasset, das es nit beyssen noch reysen kan nach seyner artt, wie wol es gerne wollt."

¹⁶⁰ Verdient men de zaligheid dan toch door goede werken? Luther heeft de goede werken als zodanig wel verworpen. Want ze heten „goede“ werken omdat ze iets kunnen betekenen voor de rechtvaardigheid van de mens] nooit afgeschaft. Terecht, want de goede werken spreken uit het Oude en Nieuwe Testament. Echter, zijn theologie is erop gericht opnieuw te leren wat goede werken zijn. Dat zijn geen werken die nodig zijn voor gerechtigheid van God, door het geloof is de gelovige al geborgen in Christus. De gelovige is in de wereld gezet met een taak: goede werken te doen aan de naaste.

¹⁶¹ Luther is feodaal blijven denken. Hij bleef een duidelijke standenhiërarchie zien, met de keizer en vorsten bovenaan. De top is verantwoordelijk voor de dagelijkse gang van zaken. Luther heeft in die zin geen gevoel voor democratie vanuit de basis. Dat zijn meer gedachten die in de stedelijke reformatie en bij Calvijn leefden. Bij Luther is de vorst degene die de grote verantwoordelijkheid heeft. Doen zij het fout, dan worden ze door God uit hun ambt gezet. Revolutie en opstand wijst Luther af. Oberman zegt: "Als je dat tegenwoordig gewoon herhaalt, lijkt dat conservatief. Er zit ook iets conservatiefs in Luthers principiële keuze dat de christen in de naam van het evangelie zal lijden. De grens van zijn lijden is wanneer de naaste gedwongen wordt te lijden, die geen christen is. Dan moet ik voor hem staan en hem helpen en dan is zoiets mogelijk als burgerlijke ongehoorzaamheid. (...) Maar burgerlijke ongehoorzaamheid is altijd bloedeloos, geweldloos en waar geweld wordt gebruikt is het een teken dat de duivel in het spel is en niet langer Christus": *Rondom het Woord, theologische etherleergang*, (1983), nr.3, 100.

¹⁶² WA 31 II, 590, 11. "Ubi politia est, magnum est donum, et sine verbo dei non potest esse. Ubi politia est, est miraculum."

¹⁶³ WA 19, 616 – 662.

ren.¹⁶⁴ Zo ontwikkelt zich bij Luther een inzicht over de verhouding van het Rijk van God en het wereldlijk regiment. “Eben wie das weltlich regiment auch Gottes reich genennet mag werden. Denn er wil haben, das es bleiben und wir uns demselben gehorsamlich halten sollen. Aber es ist nur das reich mit der linken hand. Sein rechtes reich aber da er selb regieret, da er nicht vater unnd mutter, Kaiser und König, Henker und Büttel hinsetzt, Sondern da er selb ist, ist dises, da den armen das Evangelium predigt wird.”¹⁶⁵ Bij Luther is dus de overheid ondanks alle zwakheden en fouten een goddelijke ordening. Een ambtsdrager handelt niet tegen Gods wil als hij geweld gebruikt, wanneer hij daarmee de boze pareert. Als ambtsdrager is hij een dienaar van God die meewerkt aan een goddelijk werk.¹⁶⁶ Alle ordeningen hebben bij Luther dus zin in zoverre zij de macht van de boze weren. Daarnaast staan zij ten dienste van de gemeente van Christus. En als zij daaraan meewerken, dan helpen zij mee aan het doel van de Bergrede. De Bergrede blijft voor mensen in hun ‘Amt’ onverkort van kracht.

2.3.5 ‘Amt und Welt’

Zoals we gezien hebben heeft elk mens een ‘Amt’ in de wereld.¹⁶⁷ Het ‘Amt’ is echter geen doel op zichzelf. Doel is de ‘Welt’, de medemens. “Und tuest niemand Unrecht.” Het gaat bij Luther om dienst aan de wereld, de medemens. Een ‘Amt’ is eenvoudigweg een dienst. Juist in die dienst is het ‘Amt’ een zinvolle verwezenlijking van de Bergrede, want in het ‘Amt’ wordt de liefde tot daad. Luther doelt dan op de opofferende liefde voor de ander en voor God. Alhoewel er natuurlijk onderscheid is tussen liefde tot God en liefde tot de medemens, gaan deze bij Luther samen. Het gaat hem daarbij niet om de liefde die zichzelf zoekt, maar om echte liefde tot de ander. Die liefde is iets anders dan lievigheid. De liefde is bij Luther een afstraling van de liefde van God. Zoals de liefde van God soms de vorm aanneemt van toorn over de zonde, zo moet bij een mens in zijn ‘Amt’, als hij moet richten of toornen, liefde de drijfveer zijn. Dat vraagt Jezus in de Bergrede. Daarom staan in de Bergrede ook harde woorden van Jezus aan het adres van zijn luisteraars. Kernwoord van de Bergrede is de liefde die door het geloof in Christus wordt gewekt. Die liefde moet de drijfveer van handelen in het ‘Amt’ zijn.

Maar aan dat handelen wordt wel de eis van volmaaktheid verbonden.¹⁶⁸ Daar ligt de schuld dat men in Gods ordeningen niet zo wil handelen als God het wil en Hij de

¹⁶⁴ WA 19, 625,26.

¹⁶⁵ WA 52, 26, 21.

¹⁶⁶ WA 14, 554, 34: “Hoc autem pro solatio et exhortatione dicitur magistratus, ut sciat sese gerere non suam rem sed divinam certique sint sese esse ministros dei et operari opus divinum esseque in salutis statu, ut e omagis audeant recte et simpliciter iudicare.” Zie ook: Predigt über Matth. 5, 20 ff. (16-4-1534) WA 41, 746, 28.

¹⁶⁷ WA 10 I, 308, 6: “Szo möchstu sprechen: Wie aber, wenn ich nit beruffen bynn, was soll ich denne thun? Anttwortt: wie ists muglich, das du nit beruffen seyest? Du wirst yhe ynn eynem stand seyn; du bist yhe eyn ehlich mann odder weyb odder kind odder tochter odder knecht odder magt. Nym den geringsten stand fur dich. Bistu eyn ehlich mann, meynstu, du habst nicht gnug tzu schaffen ynn demselben stand? Zu regirn deyn weyb, kind, gesind unnd gutter, da es alles gehe ynn gottis gehorsam und thuest niemand unrecht?”

¹⁶⁸ Het gaat dus niet om de goddelijke ordeningen, die herinneren ons er alleen aan dat wij leven onder de vloek van de zonde. Luther zal zeggen, daar is niets aan te doen, daarin ben je

mens in de Bergrede voorhoudt. De menselijke houding is daarin niet juist. Luther: “Auffs erst ist der unterschied für zu nehmen, das ein ander ding ist Ampt und person, odder werck und thetter. Denn es kan wol ein ampt odder werck gut und recht sein an jhm selber, das doch böse und unrecht ist, wenn die person odder thetter nicht gut odder recht ist odder treibts nicht recht. Ein richterampt ist ein köstlich, göttlich ampt, es sey der mundrichter oder faustrichter, wilchen man den scharffrichter heist. Aber wenss einer für nimt, dem es nicht befohlen ist, oder der, so des befehl hat, nach gelt und gunst ausrichtet, So ists bereits nicht mehr recht noch gut. Der ehliche stand ist auch köstlich und göttlich, noch ist mancher schalk noch bube drynnen.”¹⁶⁹ Kortom, niet de ordeningen zijn boos of verkeerd, zelfs niet als ze door de zonde noodzakelijk zijn. Maar de houding waarmee de mens in die ordeningen staat, bepaalt of het goed of slecht is. Die houding maakt mensen tot verantwoordelijke mensen, die juist in hun ‘Amt’, handelen vanuit hun ‘Christlichen Herzen’.¹⁷⁰ Dus ook als ‘Welperson’ moet het handelen in Christus rein zijn, omdat Christus dat van de mens eist.¹⁷¹ Daarom kan alleen een christen handelen zoals Gods gebod dat van hem vraagt. “(...) welchs die welt nicht thun kan sondern aller weltlichen ordnung und rechts, ja aller creaturn missebraucht widder Gottes gepot.”¹⁷² Dat gevaar voor misbruik wordt alleen maar groter naarmate het ‘Amt’ zwaarder en groter is. Luther toont zo hoe zwaar het ‘Amt’ van de vorsten is. “Wie leicht vermisst er sich, die welt zu regieren und hat doch nicht einmal sich selbst in der gewalt.”¹⁷³ God echter ziet alle schuld die men in het ‘Amt’ op zich laadt. En hij zal dat ook vergelden.¹⁷⁴ Daarom kan Luther indien nodig de vorsten danig op hun verantwoordelijkheden wijzen.

2.3.6 Niemand kan twee heren dienen

De inzichten die in het licht van de Bergrede verworven zijn, de zaligsprekingen en alle pretenties, komen samen in de liefde tot God en tot de naaste. Dat betekent volledige uitsluiting van zelfzuchtigheid. Dat is ‘geistlich arm sein’, want ‘niemand kan twee heren dienen’ en ‘waar uw schat is, daar zal ook uw hart zijn’. Zelfzucht staat mensen in de weg, staat volledige liefde in de weg. Want alleen door volledige liefde kan men het kwade met het goede vergelden. Kan men na op de rechterwang geslagen te zijn ook de linker toekeren? De Bergrede verlangt van de mens niet dat

van God afhankelijk. Daarom mag je in Gods ordeningen zelfs een getroost en vrolijk geweten hebben, omdat God daar de zonden al vergeven heeft. Maar het gaat erom dat men in die ordeningen niet leven zoals God het wil.

¹⁶⁹ WA 19, 624, 18.

¹⁷⁰ WA 32, 392, 37.

¹⁷¹ WA 32, 392, 14ff.

¹⁷² WA 32, 393, 20.

¹⁷³ WA 10 I, 309, 2. In dit kader moet men ook een uitspraak plaatsen als Luther opmerkt dat de vorsten wildbraad in de hemel zullen zijn. Oftewel even weinig kans maken zalig te worden als een arm mens kans maakt op een hert of ree op tafel.

¹⁷⁴ “Er selbst, Gott, will die bösen oberkeit strafen und der oberkeit gesetzte oder rechte setzen und stellen. Er wil uber sie richter und meister sein. Er wil sie wol finden, besser denn sie sonst niemand finden kann, wie er denn bisher gethan hat von der welt anfang.” WA 31 I, 193, 3. Ook in een andere preek over Mt. 5, 20 werkt Luther deze gedachtegang uit. Zie: WA 37, 381, ff.

men Gods ordeningen in de wereld verstoort, maar dat hij de zelfzucht overwint en dat hij er uitsluitend is voor God en voor zijn naasten. Wie liefde ontvangen heeft, is vanzelf verbonden met de naaste.¹⁷⁵ Degene die genade ontvangen heeft, begeert ook voor zijn medemens een christen te worden. Het is een gevolg van zijn blijdschap en dankbaarheid vanwege het Evangelie, dat hij de naaste wil dienen. De liefde tot God vertaalt zich dus in liefde tot de naaste en alles wat men voor de naaste doet moet uit waarachtige liefde geboren worden.¹⁷⁶ En als het eigen ‘ik’ de mens in de weg staat, dan moet dat ‘ik’ maar opgeofferd worden, want dat vraagt de Bergrede van de mens. Daarmee blijft de Bergrede helemaal van kracht, of men nu in een ‘Amt’ staat of niet. Trouwens, op grond van het voorafgaande kan men zich afvragen of er ergens wel een plek is waar men buiten het ‘Amt’ staat. Over de christen in zijn ‘Amt’ zegt Luther: “Wenn sie es der meynung thun, das sie nicht sich selb drynnen suchen, sondern nur das recht unnd gewallt helffen handhaben, da mitt die bösen gezwungen werden, ists yhn on fahr und mügens brauchen, wie eyn ander eyns andern handswercks, und sich davon neeren.”¹⁷⁷ Luther geeft aan dat het in de Bergrede gaat om onbaatzuchtigheid.¹⁷⁸ En elk mens heeft daarbij de plicht om in het ‘Amt’ waarin hij van Godswege gesteld is te handelen, zonder aan zichzelf te denken, maar alleen met het oog op God en de naaste, zelfs al is die naaste zijn vijand.¹⁷⁹ Hier spelen zelfzuchtige gedachten geen rol, want de eer van God en de liefde tot de naaste bepalen onze daden. Is ondankbaarheid zijn deel, dan mag een christen zich daardoor niet laten beïnvloeden, ‘God laat immers zijn zon opgaan over goeden en bozen’.¹⁸⁰

Opnieuw komen we dan uit bij de eerder genoemde uitspraak van Luther: “ein Christ sol keinem ubel widerstehen, widerumb eine welt person sol allem ubel widerstehen, so fern sein ampt gehet”, Luther vervolgt dan: “Wie ein hausvater nicht leiden sol, das sich sein gesind widder jn setze odder sich unternander schlahe.

¹⁷⁵ Vergelijk wat Luther zegt over de “Goldene Regel” (Mt. 7, 12) “Alles wat gij wilt dat u de mensen doen, doet gij hun ook aldus: want dit is de wet en de profeten” (NBG). Hij noemt dit “ein klein bündlein”, waarin de gehele Bergrede samenkomt. (WA 32, 494, 1.).

¹⁷⁶ Al naar gelang de kring waarin de christen leeft, zal de liefde tot God en tot de naaste zich op zeer verschillende wijze uiten. Een schoenmaker, die zijn werk goed aflevert en een trouw huisvader is, verheerlijkt God daarmee. De mens moet zich inzetten op de plaats in de wereld waar hij van Godswege gesteld is. Zie bijvoorbeeld WA 6, 206.

¹⁷⁷ WA 11, 261, 2.

¹⁷⁸ Hoe Luther deze onbaatzuchtigheid ziet maakt hij in WA 6, 267, 21 duidelijk: “Also sehen wir, das ein frumer richter mit schmerzen ein urteil fellet uber den schuldigen, unnd yhm leyd ist der tod, den das recht uber den selben dringt. Hie ist ein schein in dem werck, als sey es tzorn und ungnad. Szo gar und grundlich gut is die Senfftmut, das sie auch bleybt unter solchen zornigen wercken, Ja am aller hefftigsten im hertzen quellet, wen sie also tzürnen und ernst sein muss (...) mein gut, mein ehre, meinen schadenn soll ich nit achten, und nit drumb tzürnen, aber Gottis ehre und gebot unnd unser nehsten schaden odder unrecht müssen wir weren, die uberern mit dem schwert, die andern mit wortten und straffen unnd doch alles mit jamer der, so die straff vordienet haben.”

¹⁷⁹ WA 6, 267, 2: “Er neme seyne feynd fur sich, bilde den selben stetlich vor seyns hertzen augen, zu solcher ubunge, das er sich daran breche und sein hertz gewene, fruntlich von dem selben zugedencken, yhm das beste gonnen, fur yhn sorgen und biten, darnach, wo die zeit ist, wol von yhm reden und wohlthun.”

¹⁸⁰ WA 32, 397, 30.

Also auch sol ein Christ mit niemand rechten, sondern beide den rock und mantel lassen faren, wenn mans jm nimpt. Aber eine welt person sol sich mit dem rechten schutzen und verteidigen, wo er kan widder gewalt und frevel. Summa jnn Christus reich heisst es allerley leiden, vergeben und guts fur böses vergelten, Widerumb jnns keisers regiment sol man kein unrecht leiden sondern dem bösen weren und straffen und das recht helffen schutzen und erhalten, darnach eines iglichen ampt odder stand foddert.”¹⁸¹ Centraal staat in dit alles dat men God moet liefhebben boven alles en zijn naaste als zichzelf. Het gebod van de liefde. Opnieuw houdt dit voor Luther geen liefde tot zichzelf in¹⁸², maar alleen liefde tot God en liefde tot de naaste.¹⁸³ Zoals men als aards mens zichzelf liefheeft, is de liefde tegelijk de bron van alle zondigheid in deze wereld. Daarom zegt Jezus in de Schrift: “Men moet God en de naaste liefhebben.” Die liefde wordt dan de bron van het eeuwig leven.

Door dit alles heen is de weg van de Bergrede een smalle weg geworden, want hoe kan een mens in een ‘Amt’ met alle daarbij behorende rechten en plichten staan, zonder op enige wijze daarbij het eigenbelang te dienen? Luther zegt daarover “Solch wunder ist nicht unmöglich, Aber gar seltsam unnd ferlich. Wo der geyst ßo reych ist, da mags wohl geschehen...Wo die vernunft auch so thun will, wirt sie wol fürgeben, sie wolle nicht das yhre suchen. aber es wirt ym grund falsch seyn. Denn on gnade ists nicht muglich.”¹⁸⁴

Bij alles verwijst Luther dus naar de genade uit het geloof. Bij Luther wordt de mens door het geloof gedrongen tot goede werken, maar tegelijkertijd stelt het geloof hem ook in staat om goede werken te doen.¹⁸⁵ Vanuit het geloof mag de mens Gods wil doen en kan hij de Bergrede vervullen.¹⁸⁶ Zo word hij een burger van het hemelrijk. Dat is de zaligspreking van de Bergrede, dat is voor Luther het Evangelie. Tegelijkertijd moet de mens voortdurend beseffen dat hij Gods genade nodig heeft, want in deze wereld, die totaal door de zondigheid beheerst wordt, hebben we het wereldlijk zwaard nodig. En nog moet God de mens vergeven dat hij in de uitoefening van het ‘Amt’ op de beslissende momenten telkens weer de verkeerde beslissingen neemt en

¹⁸¹ WA 32, 393, 37 ff.

¹⁸² Vaak wordt uitgegaan van een zwartwitschema zelfliefde – zelfhaat. Maar nergens in de Bijbel lezen we een opdracht onszelf lief te hebben. Integendeel, de Bijbel gaat ervan uit dat we onszelf liefhebben. Maar in die liefde tot God en de naaste, worden we liefdevolle mensen.

¹⁸³ WA 2, 577, 28.

¹⁸⁴ WA 11, 261, 11-24.

¹⁸⁵ In het geschrift over de goede werken zegt Luther: “der Glaub musz werckmeister vnd heubtman sein in allen wercken odder sein gar nichts.” WA 6.213, 13-14.

¹⁸⁶ Het geloof blijft voor Luther steeds tot het einde toe in betrekking tot een *mirum ac mysteriosum* en het is tegelijk de geheimzinnige zielskracht van de *adhaesio Dei*, die de mens één maakt met God. Luther kan dan zeggen dat christenen een zalig volk zijn die zich kunnen verheugen en roemen, in de handen klappen, dansen en springen. Dat doet God genoeg en doet hun harten goed, als zij op God trots zijn, pralen en vrolijk zijn. Zo’n geschenk moet immers louter vuur en licht in de mensenharten brengen, zodat zij nooit meer kunnen ophouden van vreugde te dansen en te springen. Wie wil dat voldoende prijzen en uitspreken! Het is toch niet uit te spreken noch te begrijpen. Wanneer de mens het werkelijk in ’t hart voelt, dan zal het iets groots zijn, zodat hij er veeleer over zal zwijgen dan er iets van zal zeggen. (Vgl WA 11, 194).

zijn zelfzucht de boventoon laat voeren, in plaats van in ‘Geistliche Armut’ al zijn geloof en vertrouwen op God te vestigen.¹⁸⁷

2.3.7 Hoofdgerechtigheid, wereldlijke gerechtigheid

Bij Mt. 5,6 zegt Luther het volgende: er is een onderscheid tussen rechtvaardiging en heiliging. In deze wereldlijke gerechtigheid gaat het erom dat ieder christen doet wat hij volgens zijn stand verplicht is.¹⁸⁸ Ieder mens heeft een opdracht ten opzichte van zijn naaste.¹⁸⁹ Naar deze gerechtigheid gaat ieder hart uit. Hoofdgerechtigheid is in het denken bij Luther een godsgeschenk, het gaat hier om God die de mens rechtvaardig maakt. Wereldlijke gerechtigheid vloeit voort uit de gave van dit Godsgeschenk. Zo verbindt Luther de navolging met de hoofdgerechtigheid. De genade en de goede werken worden wel onderscheiden, maar niet gescheiden.¹⁹⁰

2.3.8 De Paradox

Kernpunt van Luthers uitleg van de Bergrede is onder andere de ‘paradox’; de schijnbare tegenstrijdigheid. In deze ‘paradox’ kan men heel Luthers Godsbestuur vatten. God toorn, om daarin juist zijn liefde te openbaren. Misschien mag men wel zeggen dat juist door de vrees voor de toorn van God, de genade zoet is.¹⁹¹ Zo is Hij in zijn wezen geheel verborgen voor alle rede. Dat is het paradoxale van God.¹⁹² Zo werkt God in zijn *opus alienum*, zijn vreemd werk, om tot zijn *opus proprium* te komen, zijn eigenlijke werk.¹⁹³ In het *opus alienum* verhult God zijn liefde in toorn

¹⁸⁷ Aan de ene kant handhaaft Luther de eis tot goede werken, aan de andere kant laat hij zien dat goede werken alleen mogelijk zijn vanuit het geloof. Luther beseft namelijk dat de christen geen heilige is, maar zondaar blijft. Zolang wij in dit leven zijn blijft het een strijd tussen God en de zonde. De christen verkeert dientengevolge in een soort tweeheid. Aan iedere daad van de christen zitten als het ware twee kanten. Het volmaakte en het onvolmaakte zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Zie onder andere WA 7, 445 ff; 10 I, 325 ff.

¹⁸⁸ Luther gebruikt hier het begrip ‘Stand’ in de zin van ‘Ampt’.

¹⁸⁹ Het gaat om wereldlijke gerechtigheid waarin “jderman thue jnn seinem stande was er schuldig ist, welchs heisst desselbigen stands recht, als mans recht und frawen recht, kinds recht, knechts und magd recht jm hause, burgerrecht odder stadrecht jm lande, welchs alles stehet darinn, das die so ander leuten furstehen und regieren sollen, solch ampt mit vleis, sorgen und trewen ausrichten, die andern auch des gleichen schuldigen dienst und gehorsam trewlich und willig leisten.” WA 32, 319, 14.

¹⁹⁰ Men kan hier ook aan de ‘Goldene Regel’ denken uit Mt. 7, 2: “Alles nun, was ihr wollt, dass euch die leute tun, das tut ihr ihnen auch. Das ist Gesetz und die Propheten.” Luther verstaat dit woord als een in het hart geschreven *lex naturae*.

¹⁹¹ Het *tremendum et fascinosum* is bij Luther in zijn uitleg van de Bergrede geheel en al in elkaar gevlochten.

¹⁹² WA 18, 784, 19: “Si enim talis esset eius iustitia, quae humano captu posset iudicari esse iusta, plane non esset divina et nihilo differet ab humana iustitia. At cum sit Deus verus et unus, deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana ratione, par est, imo necessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibili.”

¹⁹³ Hier liggen raaklijnen met de leer betreffende de *Deus absconditus*, de verborgen God. De leer van de verborgen God neemt in het werk van Luther, met name in zijn blik op de geschiedenis, een grote plaats in. Wat betreft de geschiedenis, leert Luther dat wij deze als Gods maskerspel moeten opvatten. God die nu eens optreedt als heerser, dan weer als knecht. Belangrijk in de Bergrede is ook dat we de *Deus absconditus* in het werk van de verlossing

en straf, zodat Hij in zijn *opus proprium* de mens met zijn liefde kan bereiken. En als de mens dat ziet en begrijpt, dan kan hij met een vrolijk geweten zijn ‘Amt’ vervullen. Want dan begrijpt hij dat die liefde van God hem ondanks alle bindingen met een zondige schepping vasthoudt, namelijk in Christus.¹⁹⁴ Hij vervult de Bergrede, omdat Hij Heer wordt. En omdat Hij Heer is, zal het Koninkrijk der hemelen werkelijkheid worden op deze aarde. In het volgende citaat komt dit duidelijk naar voren: “Also muss man es unterschiden. Im Reich Christi soll kein zorn gehen, sonder eitel freundtligkeyt und lieb, das das hertz gegen niemandt bitter sey, unnd weder mund noch hand jemand betrübe. Aber in der Welt reich, im Weltlichen und haus Regiment, da soll mund und hand nach eines jeden Stand und Ambt beydes thun und schaden allen, die sich ubel halten und nit thun was yhnen befolhen ist. Dann es gilt da nicht schonen oder barmherzig sein, sonder straffen. Wer aber die straff wolt lassen anstehn, der verursacht den höchsten Richter Gott selber, das er kummen und das ubel straffen muss. Da hat man wenig vorteyls an, Dann wenn Gott kombt, so kombt er wol und helt an. Das ist die lehr des heutigen Euangelii, unser lieber Herr Gott helffe uns mit seinem heyligen Geyst, das wir als Christen uns gegen einander halten, und ein jeder in seinem Ambt und stand fleyssig sey, Amen.”¹⁹⁵

ontmoeten. Wij kunnen dan iets zeggen over God wanneer we het hebben over Zijn openbaring in Christus. Evenmin namelijk als wij in staat zijn tot goede werken, zijn wij in staat tot geloof, als God zich niet voor ons verbergt. Het geloof leidt ons namelijk de onzichtbare wereld binnen, de wereld der verborgen dingen. En daar stuiten we eveneens op die paradox. Wie aan de zichtbare wereld blijft vastzitten, weet niet wat geloven is. (Vgl. WA 3, 262; 368; 547). Voor de natuurlijke mens is dit een onmogelijkheid, want wie ziet Gods barmhartigheid in zijn toorn, wie begrijpt dat er vrede is te midden van kruis en lijden? Men moet in Christus geloven, om dit geheim enigszins te kunnen verstaan. God laat Christus ondergaan om hem te verheerlijken. In een commentaar op de Romeinen schrijft Luther: “Bonum enim nostrum absconditum est et ita profunde, Vt sub contrario absconditum sit. Sic Vita nostra sub morte, dilectio nostri sub odio nostri, gloria sub ignominia, salus sub perditione, regnum sub exilio, celum sub inferno, Sapientia sub stultitia, Iustitia sub peccato, virtus sub infirmitate.” (WA 56, 392, 28).

¹⁹⁴ Luther wijst er in zijn commentaar op de Bergrede op dat het gaat om een echt gebed, dat alleen door een christen gebeden kan worden. Gebeden zijn er niet om mee geëerd te worden, maar gebeden zijn gericht tot God onze vriendelijke Vader, die wij niet om hoeven te kopen, zoals bij een tiran, of bij een toornige rechter. “Darumb lerne hie das kein recht gebet geschehen kan on solchen glauben, Fulestu dich aber schwach und blode, wie denn fleisch und blut altzeit sich wider den glauben sperren, als seyestu nicht wirdig odder geschickt und brunstig zu beten odder zweivelst ob dich Gott erhoret habe, weil du ein sunder bist, so halte dich an das wort und sprich: Ob jch gleich ein suender und unwirdig bin, so habe jch doch hie Gottes gebot, das mich heisset beten, und seine verheissung das er mich gnediglich erhoren wil nicht umb meiner wirdigkeit sondern umb des Herrn Christi willen: Damit kanstu die gedanken und zweiveln ausschlahen und frolich nidder knyen und bitten, nicht angesehen wie wirdig odder unwirdig du seiest sondern deine not und sein wort, darauff er dich heisst bawen, Sonderlich weil er dir auch die wort fur gestellet und jnn mund gelegt hat wie und was du bitten sollest (wie folget) das du solch gebete frolich durch jn hinauff lassest und jnn seinen schos legen kanst, das ers durch seine wirdigkeit fur den Vater bringe.” (WA 32, 416, 16).

¹⁹⁵ WA 52, 412, 2. Hauspostille Predigt über Matth 5, 20-26. 1544.

2.3.9 Samenvatting

Aan het slot van zijn uitleg van de Bergrede geeft Luther nog een korte samenvatting in een ‘Nachwort’.¹⁹⁶ In dit ‘Nachwort’ geeft Luther opnieuw het belang van de verhouding tussen geloof en goede werken aan. Want aan het einde blijft er toch nog een vraag over. In de Bergrede horen wij Christus met alle kracht aandringen op goede werken. Hij zegt dat de armen het Koninkrijk zullen beërven; en aan de barmhartigen barmhartigheid zal geschieden; en ook die om Zijn wil worden vervolgd zullen het koninkrijk betreden; en al het andere dat in Mt. 5 wordt behandeld. “Want indien gij liefhebt die u liefhebben, wat voor loon hebt gij?” (Mt. 5, 46 NBG) Luther moet dan ook ingaan op de relatie tussen geloof en goede werken. Er is immers volgens Luther een onderscheid tussen genade en verdienste. Waar genade wordt verkondigd, kan men niet van verdienste spreken, want genade kan geen verdienste zijn: dan zou genade immers geen genade zijn. Genade stelt de mens in de vrijheid, los van de drang van verdienste. Het is dus duidelijk dat verdienste en genade niet kunnen samengaan. Wordt dit op de preekstoel verkondigd, dan misleidt men de gemeente, zo leert men van Luther.

Ook is er geen onderscheid tussen de personen, want ook de geringste christen ontvangt het brood en de wijn. Hij ontvangt uit het Evangelie dezelfde genade vanuit hetzelfde Woord. Het heeft dus niets te maken met verdienste van de kant van de mens. Want de genade is niet te verdienen. Het wordt de mens om niet geschonken. Alles wat de mens ontvangt, is geschenk van God en hij krijgt het alleen uit genade. God gaf de mens vanuit de hemel zijn Zoon en liet Hem voor de mensen sterven. Dit is ook Evangelie wat de mens vanuit het Woord wordt geschonken. Er komt dan ook geen enkel goed werk aan te pas. Het geloof schept het goede en van daaruit is de mens in staat zijn naaste te aanschouwen.

Luther beschrijft in dit ‘Nachwort’ dat de goede werken te herkennen zijn aan de vruchten. Tegelijk stelt hij dat goede werken pas gedaan kunnen worden door het geloof; in de verzoening. Hier zit de crux. Volgens Luther gingen in de Rooms-Katholieke Kerk van die tijd de goede werken aan de genade vooraf. Bij Luther volgen de goede werken met de genade in geloof. Hij ziet dat ook terug in de Schrift. Genade maakt deemoedig. Goede werken kunnen hoogmoedig maken, want men denkt als mens nog iets te kunnen. Vanuit de Schrift zegt Luther dan dat God met zijn beloften klaarstaat voor de deemoedigen en de hoogmoedigen voorbij gaat.¹⁹⁷ Maar vanuit de belofte leven is geen waarborg dat lijden, smart, verdriet en

¹⁹⁶ Zoals eerder opgemerkt is niet bekend of dit ‘Nachwort’ ook als preek gefunctioneerd heeft. Wellicht heeft Luther het geschreven bij het uitgeven van deze bundel.

¹⁹⁷ Ook in de uitleg van het Magnificat komt dat sterk tot uiting. God die neerziet op de kleinheid van zijn dienstmaagd (Luk. 1,48). Luther heeft scherp gezien dat het hele lied daarop scharniert. Volgens Luther roemt Maria daarom niet om haar jonkvrouwelijkheid of haar deemoed, maar alleen op het goddelijke kijken. En daarom ligt het gewicht niet op het woordje *humilitas*, lage staat, maar op het woordje *respexit* – Hij zag neer. Het gaat niet om de lof van haar laagheid, maar om die van Gods in de diepte zien.

Vgl ook: Chr. Burger, *Marias Lied in Luthers Deutung. Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1, 46b-55) aus den Jahren 1520/21*. Tübingen 2007. Ook Burger legt de nadruk op God die in de diepte ziet en ziet het Magnificat als een polemiek tegen alle menselijke verwaandheid.

vervolgung aan de mens voorbij zullen gaan, want wie op aarde niet wil lijden, zal het koninkrijk niet zien. Leven vanuit de genade is ook geloven in de vergeving, om zichzelf heen zien en de naaste helpen waar dat nodig blijkt te zijn. Centraal staat bij Luther niet de eer en verdienste van de mens, maar de eer en de heerlijkheid van de Heiland van de mensen, die zichzelf in alles gaf om van daaruit volkomen vergeving te schenken.

2.4 Welke woorden vielen er op in Luthers uitleg van de Bergrede?

Veel van de begrippen, woorden en tegenstellingen die in het begin vermeld zijn, zijn aan de orde gekomen in het voorgaande gedeelte. Vanwege de nadruk in de Bergrede op de goede werken, behandel ik de drie goede werken die Luther in zijn preken telkens naar voren laat komen. Luther ziet ze als de werken van barmhartigheid, die hij van belang acht voor het christelijk geloof in de navolging van Christus. Het gaat achtereenvolgens om: vasten, bidden en aalmoezen.

2.4.1 Vasten

Voor Luther is het vasten op zich niet verwerpelijk, maar hij wijst erop dat dat vasten moet geschieden vanuit een innerlijke houding. Vasten mag op alle manieren, maar niet om er in het openbaar de loftrompet over te steken. Men moet niet uit zijn op eigen roem.¹⁹⁸ Het gaat dus om de wijze waarop men het in praktijk brengt. Verder is vasten een zaak tussen de mens en God alleen.¹⁹⁹

Wat is dan oprecht vasten? Luther ziet twee mogelijkheden: De eerste zou wereldlijk of burgerlijk vasten genoemd kunnen worden en kan door de overheid worden bevolen op dezelfde manier als alle andere verordeningen en bevelen van de overheid. Het gaat hier dan niet om goede werken of een bevolen eredienst. Luther ziet het als een taak van de overheid om mensen te leren matig te leven. Hij pleit er zelfs voor dat de overheid één of twee vastendagen in de week zou vaststellen.²⁰⁰ Daarnaast is er ook een algemeen geestelijk vasten dat Luther vindt behoren tot de christelijke levensstijl. Graag ziet hij ook het vasten over het jaar verdeeld en het zou, volgens hem, wenselijk zijn dit te doen voor christelijke feestdagen. Het moet dan slechts gezien worden als een uiterlijke christelijke tucht, een oefening, voor het jonge en eenvoudige volk, zodat zij kunnen leren zich naar de tijden te schikken door het jaar

¹⁹⁸ WA 32, 428, 14: “Aber wie sie des almosen und betens schendlich misbraucht haben, das sie nicht Gottes ehre sondern jren rhum damit gesucht, also haben sie auch des fastens misbraucht und verkeret.”

¹⁹⁹ WA 32, 429, 10: “Wenn du so fastest zwisschen dir und deinem Vater allein, so hastu recht gefastet, das es jm gefellet.” Luther gaat ook in op de strenge voorschriften voor het vasten rond de 40 dagen tijd, zoals die in de kerk en het klooster gelden. Daarnaast haalt hij uit naar alle weelde en overdadigheid in de kerk. De dialectiek is in dit gedeelte duidelijk merkbaar. Geeft aan dat er wel mensen zijn die moeten vasten uit armoede of gebrek. Dit komt de kerk met haar overdaad duur te staan. Hij noemt dat Christus in het gezicht slaan.

²⁰⁰ WA 32, 431, 9: “Denn das wolte jch gerne sehen und dazu raten und helffen das Keiser odder fursten solch gebot macheten, das man einen tag odder zween jnn der wochen nicht fleisch speisete noch veil hette, als ein gute nuetzliche ordnung fur das land, damit man nicht so gar alles auff fresse, wie jtz geschicht, bis zuletzt theurzeit mus werden und nichts zu bekomen jst.”

heen, zoals men het tot dusverre met de Quatertemperdagen deed en waarnaar een ieder zich kon richten.²⁰¹ Luther ziet het vasten als een beoefening van de nederigheid. De mens wordt dan bepaald bij zijn vluchtigheid en zoekt dan zijn troost bij de Schepper. De verootmoediging voor God speelt een grote rol. Oprecht vasten kan slechts als men van te voren oefent in vroomheid, geloof en liefde. Luther komt tot de slotsom, dat niemand daartoe in staat is en er dus geen echt vasten mogelijk is.²⁰² Centraal staat voor Luther de nuttigheid van het vasten. Dat heeft voor Luther betrekking op het gewone leven, matigheid in eten is ook gewoon goed en gezond voor de mens. Nuchter en ingetogen leven. De Schrift noemt dit *sobrietas*. Zo dient men maat te houden met eten, drinken en voldoende nachtrust te genieten. Alle uitpattingen zijn schadelijk voor de verhouding met de Schepper. Luther wijst er nog eens op dat het vasten in deemoed dient te geschieden en dat men het niet moet doen alsof het een goed werk is, waarmee men God een dienst bewijst.²⁰³

Het geloof in Christus en de liefde voor de naaste moeten veel meer dienst aan God zijn. Het vasten dient er alleen toe het lichaam eraan te wennen de lusten en de ergernis over deze lusten, welke de mens bereiken, af te bouwen, terwijl het geloof van binnenuit moet groeien.

2.4.2 Bidden

Het gebed ziet Luther naast de verkondiging als het voornaamste werk van een christen. Het gebed helpt aanvechtingen en hindernissen in het leven te overwinnen. In het volgen van Jezus is het noodzakelijk dagelijks te bidden, ook al leeft men nog zo volgens dat wat Jezus de mens heeft geleerd. In het dagelijks leven zijn er altijd wel kleine dingen die de mens hinderen zodat hij er steeds tegen moeten vechten met al zijn kracht. Daarvoor heeft hij geen sterker verweer dan het gebed. Navolging vraagt dan ook om nederigheid niet alleen in het leven, maar ook in het gebed. Die nederigheid maakt de mens ootmoedig naar de naaste. Daarnaast gaat het niet om een veelheid van woorden, maar om een hart vol deemoed.²⁰⁴

²⁰¹ Quatertemper betekent letterlijk 'vier tijden' of 'vier seizoenen'. Quatertemperdagen zijn dan ook boete- en vastendagen ter heiliging van de vier seizoenen. Per seizoenswisseling namen gelovigen drie boete- en vastendagen in acht. Steeds betrof het een woensdag, vrijdag en zaterdag. Quatertemperdagen werden gehouden in de week na de eerste zondag van de vasten, bij het aanbreken van de lente; in de pinksterweek, als de zomer begon; in de derde volle week van september ter markering van de aanvang van de herfst, en in de week na de derde zondag van de advent, bij het begin van de winter.

²⁰² WA 32, 432, 33: "Sondern wiltu recht fasten, so dencke das du zuvor ein fromer man seyst und beide recht gleubest und liebest, Denn solch werck gehet nicht Gott noch den nehesten sondern unsern eigen leib an. Aber das wil nirgend hernach, Darumb mag ich wol sagen, das ich kein recht fasten habe gesehen."

²⁰³ WA 32, 434, 1: "Fur allen dingen aber sihe darauff, das du zuvor from und ein rechter Christ seyst und nicht durch solch fasten Gott wollest einen dienst thun, sondern dein Gottes dienst sol sein allein der glawbe an Christum und die liebe gegen dem nehesten."

²⁰⁴ WA 32, 416, 16. Zie noot 142.

2.4.3 Aalmoezen

Wat betreft de aalmoezen legt Luther uit dat het bij het geven van aalmoezen niet gaat om een offer, maar om een werk van barmhartigheid. Hij verwijst daarbij naar Jesaja 58, waar gesproken wordt over het geven van eten aan de hongerigen, het kleden van de naakten, enzovoorts. Luther roept dan de vraag op: hoe komt het dan dat Jezus de Farizeeën bestraft die toch ook goede werken verrichten? In zijn antwoord wijst Luther er dan op dat men het werk der barmhartigheid niet moet doen om er zelf mee geprezen te worden, maar dat men het doet om Gods wil. Luther wijst er daarbij op dat het mensen aangeboren is om hun eigen eer te zoeken. Tenzij hij / zij een christen is. Niemand is immers buiten Christus om in staat tot goede werken.²⁰⁵ Werken der barmhartigheid worden dus niet gedaan om er een beloning mee te verdienen.

Bovenstaande begrippen geven een praktisch handvat aan het navolgingsdenken van Luther. Het laat *in concreto* (of pastoraal-praktisch) zien hoe Luther de navolging in het leven van de christen wenst te zien. Niet als ‘vrome’ werken, maar als praktisch voortvloeiend van het gelovig leven uit de genade van Christus. Telkens komt daar de oproep tot onbaatzuchtigheid naar voren, leven voor God en de naaste als fundament voor de navolging.

2.5 Voegen de overige preken van Luther nog iets toe aan bovenstaande uitwerking?

Bij het lezen van de andere preken die betrekking hebben op de Bergrede zijn mij nog een aantal zaken opgevallen die van belang zijn voor dit onderzoek. In de nu volgende paragrafen wil ik deze voor dit onderzoek relevante zaken kort de revue laten passeren.

2.5.1 ‘Innerlich und ausserlich’

Allereerst viel mij in een preek uit 1510 (en dus voor zijn wende in 1517) op dat Luther een onderscheid maakt tussen uiterlijke en innerlijke zaken.²⁰⁶ Tot de uiterlijke zaken rekent hij: goud, zilver, geld, kleding, akkers, huizen, knechten, vrouwen, kinderen, gezin, schapen, paarden, etcetera. Zij worden zo genoemd omdat zij buiten de persoon van de mens liggen.²⁰⁷ Daarnaast behoren tot het uiterlijke ook zaken, het lichaam; de gezondheid, de lichamelijke gesteldheid, de schoonheid, de beweeglijkheid der ledematen, de conditie van het lichaam en haar zinnen, de goede naam en de eer. Tot de innerlijke en geestelijke zaken, rekent Luther zaken die alleen in de ziel en in de geest worden aangetroffen zoals het weten, de deugd, de liefde, het geloof.

²⁰⁵ WA 32, 410, 30: “Darumb kan niemand kein gut werck thun, er sey denn ein Christen, denn thut ers als mensch, so thut ers nicht umb Gottes, sondern seiner eigen ehre und genies willen, odder ob er gleich Gottes ehr furwendet, so ists doch erlogen und erstuncken.”

²⁰⁶ WA 4, 590 – 594.

²⁰⁷ Klaarblijkelijk gaat Luther hier wel uit van de man, omdat hij vrouw en kind hier ook tot het bezit van de man rekent.

De uiterlijke zaken zijn zinnebeelden van de zaken die het hart en de geest aangaan, goud is het zinnebeeld van het weten en de wijsheid, kleding is het zinnebeeld van de deugd, de liefde, de kuisheid en geduld. Als deze deugden zich in de ziel bevinden dan kan men zeggen dat de ziel is aangekleed, zoals het lichaam met de uiterlijke kleding is aangekleed.²⁰⁸ Al deze zaken, zegt Luther, zijn ten kwade of ten nutte te gebruiken. Luther werkt het geheel uit in de richting van de ‘Goldene Regel’ die zegt: *“Wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet.”* Een voorbeeld van schaden is: wanneer iemand uiterlijke zaken rooft of met messteken of gif de lichamelijke gezondheid verstoort of iemand zijn verstand of deugd ontnemt, waardoor die mens tot vergissingen komt en gaat dwalen. Een voorbeeld van iemand ten nutte zijn is: wanneer men de naaste voedsel of kleding geeft en hem van een ziekte geneest, hem in bescherming neemt of hem van een goede leraar voorziet die hem tot het goede aanzet. Zo geeft de Schrift de mens daarom twee regels, de eerste geeft aan hoe hij met deze zaken moeten omgaan, namelijk *“lass ab vom bösen”* en *“tue gutes”*.²⁰⁹ Ten tweede valt op te merken dat het voor het verkrijgen van de zaligheid niet voldoende is, wanneer men zijn naasten in deze zaken geen schade doet of hem tracht geen kwaad te doen, maar men wordt opgeroepen tot naastenliefde. De preek is als zodanig niet direct van grote invloed voor de komende reformatie, maar vormt wel de achtergrond daarvan.

2.5.2 ‘Niedrigkeit und Hoffart’

Een ander woordenpaar wat opviel komt uit een preek gehouden op 1 november 1519 (Allerheiligen).²¹⁰ Deze preek draagt als opschrift ‘Der widersinnige Weg zur Seligkeit’. Of dit opschrift oorspronkelijk van Luther is, of is opgeschreven door Melanchthon, is niet met zekerheid te stellen. De sleutelzin van de preek luidt als volgt: Christus laat de mens zien dat het aardse geluk slechts tijdelijk en vergankelijk is. De mens streeft naar aardse geluk en wil dat vasthouden. Maar, zegt Luther, dit uiterlijk vertoon voegt niets toe aan ons bestaan, het schaadt slechts. Als men zich op het aardse richt, heeft men geen enkel oog voor de ander. Dat noemt Luther hoogmoed. Luther verwijst dan weer naar eerdergenoemde onderscheiding tussen uiterlijk en innerlijk. Het gaat niet om het uiterlijk, maar om wat in de Geest geschiedt: nederigheid en ootmoed en het hunkeren naar recht en gerechtigheid. Dit geeft de mens naar de belofte van het evangelie vrede met God en de naaste. Dan het gaat om barmhartigheid, ook voor armen en behoeftigen. Zo is het nodig, zegt Luther, dat elke stad haar armen verzorgt. Ook legt hij nadruk op de praktijken van de vorsten van zijn tijd. Zij vechten onderling om een klein stukje land en ook trachten zij zoveel mogelijk goederen te veroveren. Zo doen zij hun onderdanen tekort en handelen noch naar de wet, noch naar de Bergrede, dus niet volgens de opdracht welke een goed christen betaamt. Dit gebod dient immers in de Geest te worden uitgelegd.

²⁰⁸ Opmerkelijk is hier de allegorische uitleg bij Luther.

²⁰⁹ Luther verwijst hier naar Psalm 37, 27.

²¹⁰ Deze preek is terug te vinden in WA 9, 416-419.

2.5.3 ‘Gefühlte und ungefühlte Vergebung’

Uit een preek over het ‘Onze Vader’ komt het begrippenpaar ‘ervaren - niet ervaren vergeving’ naar voren.²¹¹ In deze preek merkt Luther op dat de vergeving niet afhankelijk is van de menselijke ervaring. Soms is de ervaring er en die kan de mensen aansporen in hun geweten²¹², of troosten en versterken. Is de ervaring van de vergeving er niet, dan is die vergeving er wel degelijk, als men zichzelf er in geloof aan toevertrouwt. Luther zegt het zo: “Die erste ist rein im Glauben und verdient viel, die andere im Fühlen und nimmt den Lohn ein. Die erste braucht Gott bei den hohen Menschen, die andre mit den Schwachen und Anfängern.”²¹³

2.5.4 ‘Freier Wille und Eigenwille’

In een preek over de derde bede van het onze Vader: ‘Uw wil geschiedde’²¹⁴ is het onderscheid tussen ‘freier Wille’ en ‘Eigenwille’ te vinden. De ‘freier Wille’, is bevrijd van eigenbelang en richt zich op Gods wil en blijft daardoor vrij. De ‘Eigenwille’ ziet Luther afkomstig van de duivel en van Adam (dat is de mens zelf). Zij hebben zich de vrije wil ‘eigen’ gemaakt. Als de mens nu ‘Uw wil geschiedde’ bidt, dan is dit een gebed tegen zichzelf. Christus leert de mens dat hij geen grotere vijand heeft dan zichzelf. Zijn eigen wil is in hem tot het hoogste verheven. Tegen deze wil moet de mens God in gebed vragen om bescherming. Als hij vraagt: ‘Uw wil geschiedde’, dan vraagt de mens om doorbreking van de eigen wil. Een dergelijk gebed, en juist wanneer het wordt verhoord, doet natuurlijk juist pijn. Want de eigen wil is het allerdiepste en grootste kwaad in de mens. Luther ziet dit als een soort oerzonde, want niets is de mens liever dan zijn eigen wil. Daarom wordt er, aldus Luther, in dit gebed niets anders gezocht dan kruis, marteling, tegenspoed en alle vormen van lijden, dat tot versterking van de eigen wil dient. Ten aanzien van de antropologie verkondigt Luther het totale failliet van de mens, de mens is tot niets anders in staat dan tot ‘Eigenwille’.

Het gaat in bovengenoemde tegenstellingen om de juiste leefwijze van een christen. Niet om de rechtvaardigheid, maar uit de rechtvaardiging leven tot dienst van God en de naaste. Een uittreden uit de eigengereidheid, mogelijk en voorgeleefd door Christus, en het volgen van de wil van God. Daar positioneert de navolging zich.

²¹¹ WA 2, 116, 27 – 117, 25, “*Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien*”, 1519.

²¹² Luther geeft aan dat God de mensen toegenegen is en hen van harte alle schuld vergeeft, maar dat niet altijd kenbaar maakt. Hij handelt met hen uiterlijk en innerlijk op een manier, zoals het Hem goeddunkt. Daarom kan David als kind van God in Psalm 6, 2 zeggen: “Straf mij niet in uw toorn.”

²¹³ WA 2, 117, 23. In WA 30 I, 106, 1-13, spreekt Luther over “Das Wahrzeichen der Vergebung”. Hier ligt de nadruk op het daadkarakter van de vergeving. Als men de ander vergeeft mag men zelf ook rekenen op vergeving. “Aber er legt dir’s zum Wahrzeichen auf, damit könnest gewiss sein dass dir deine Sünd vergeben ist, wenn du selber vergibst.”

²¹⁴ WA 2, 104, 31-105, 11, “*Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien*”, 1519.

2.6 Samenvatting

Voordat ik puntsgewijs een samenvatting van het voorgaande geef, kom ik nog even kort terug op het verstaan van ‘navolging’. Luther was als Augustijnner monnik goed thuis bij Augustinus en kende het begrip navolging ook bij hem.²¹⁵ In zijn opvatting ten aanzien van de navolging reageert Luther echter ook op het denken rond de *imitatio* in de Middeleeuwen. De navolging had toen nog sterk het karakter van nabootsing, waarbij men steeds meer op Christus moet gaan lijken.²¹⁶ In zijn uitleg van de Bergrede is gebleken dat Luther, ofschoon hij zeker op de hoogte is geweest van de werken van genoemde theologen,²¹⁷ een totaal ander navolgingbegrip hanteert. Het gaat Luther niet alleen om het lijken op Christus. Hij zal zeggen: men moet een Christus worden voor de naaste.²¹⁸ Het gaat er bij Luther om te handelen in de Geest van Christus. In de praktijk betekent dat, dat men dan soms totaal anders zal handelen dan Christus handelde, maar men blijft wel in zijn Geest. Luther verdiept zo het begrip navolging, zoals we zullen zien.

Samenvattend is het volgende te stellen:

1. Bij Luther staat de navolging in het teken van de geschonken gerechtigheid. Daardoor wordt ze niet wettisch, maar evangelisch. Luther zal altijd het genadekarakter van de navolging benadrukken.
2. Die geschonken gerechtigheid komt van Christus. Geloof in die geschonken gerechtigheid geeft deel aan Christus’ priesterlijke dienst. Bij Luther wordt Christus in de daden van de christen zichtbaar.²¹⁹ Daarom kan hij ook over het algemeen priesterschap der gelovigen spreken

²¹⁵ De navolging bij Augustinus krijgt gestalte in begrippen als: *humilitas*, *simplicitas*, *continentia* en *iustitia*. Vgl. o.a. *Confessiones*: VII, xx, 12-13 / X, xxxvii, 30-33 / XIII, vii, 14-15.

²¹⁶ In de aanloop naar deze dissertatie heb ik een korte studie gedaan naar het navolgingsbegrip bij Thomas van Aquino, Bernardus van Clairvaux, Gabriël Biel en bij Thomas A Kempis. Een van de bevindingen van deze theologen is dat de christen moet streven steeds meer op Christus te gelijken. Hier gaat het om de toenadering vanuit de mens tot God.

²¹⁷ De bijdrage van H. Rix, bijvoorbeeld toont aan dat Luther als jonge Augustijnner monnik door lezing van *de Imitatio* van Thomas a Kempis is beïnvloed. H. Rix: ‘Luthers debt to Imitatio Christi’, in: *Augustiniana* 28, (1978), 99: “All four books of the Imitatio have impressive openings and all of them left mark on Luthers Memory.”

²¹⁸ De gedachte om een Christus te worden was ook aanwezig bij genoemde personen, maar dan had die gedachte meer de invulling van wie Hem zoveel en goed mogelijk nabootste, kon worden zoals Hij. Vgl: A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt, 2000, 557-559.

²¹⁹ Bij Luther is de gerechtigheid tweevoudig: De *iustitia passiva*, het geloof wat de mens wordt geschonken, en de *iustitia activa*, die hier op volgt. In de geschiedenis van het lutheraanisme is dit tweede vaak vergeten. De eerste gerechtigheid is voor Luther het werk van God, terwijl de tweede en betere gerechtigheid, de goede werken uit het geloof, samenwerking is tussen een christen en God. Luther noemt dit de betere gerechtigheid. Zie: WA 32 401, 20. Vgl. ook K. Juntunen, *Der Prediger vom „weißen Berg“*, 193-194: “Luther versteht die „bessere Gerechtigkeit“ aus Mt. 5 als die Gerechtigkeit vor der Welt (*iustitia activa*), die der Hauptgerechtigkeit (*iustitia passiva*) folgt. Sie ist, anders gesagt, die Nächstenliebe oder die guten Werke, die aus dem Glauben fließen, wobei das Gesetz als Lehrer oder Anweisung gilt. Die Andersartigkeit der Gerechtigkeit (Mt. 5, 20, *Es sey denn ewr gerechtickeit besser*) ist für Luther in erster Linie „qualitativ“ – vielleicht daher verwendet Luther im Septembertestament

3. De vrucht van het geloof is de liefde. In deze zin verstaat Luther zelfverloochening en kruisdragen: als praktische bepalingen van de dienst aan de naaste.
4. Luther verstaat de roep tot navolging die er vanuit de Bergrede klinkt als een roep voor heel deze wereld. Ook in de wereld wordt men tot navolging geroepen.
5. Luther verstaat navolging niet als het gedrag van Christus imiteren. De gelovige heeft alle vrijheid om in zijn situatie in de geest van Christus te handelen. Het gaat dus niet om nabootsing van Christus, of van de heiligen²²⁰, maar om authentieke navolging.²²¹
6. Luther wil met de navolging aantonen dat zij niet te bereiken is door zelfwerkzaamheid in de vorm van goede werken. Zij is iets wat door God geschonken wordt.
7. Luther zet zich ook polemisch af tegen revolutionaire ideeën, dat er door het negeren van de bestaande orden een hemel op aarde is te bereiken, of dat men slechts door de Geest, buiten het Evangelie om het Koninkrijk op aarde zou kunnen vestigen.

Los van het academisch dispuut over de goede werken en het verkrijgen van de genade heeft Luther in zijn preken over de Bergrede (Mt. 5-7) in de eerste plaats de inhoud hiervan dichterbij het gewone volk gebracht. Hij streefde ernaar met zijn boodschap “dem Volk aufs Maul zu schauen.” De preken zijn dan ook door hem in het Duits van zijn tijd gehouden. Ook de gewone zaken van alle dag vielen, zonder dat het merkbaar was, onder de hoede van God. In de Bergrede werd gesproken over alle gewone dingen. In de tweede plaats heeft Luther in deze preken duidelijk willen maken dat de genade niet door het doen van goede werken te bereiken was. Door het geloof in Christus wordt pas duidelijk dat de genade om niet wordt verkregen. Luther noemt dat de ‘vrolijke ruil’. Christus neemt door zijn lijden aan het kruis de zonde over en zo heeft de mens deel aan Christus’ gerechtigheid. Ook tegen de uitleg en praktijken van hen die het Koninkrijk van God op deze aarde gestalte willen geven, desnoods met revolutionair geweld, maakt Luther duidelijk dat dit alles een heilloze weg is. In de preken over de Bergrede komt duidelijk tot uiting dat zowel de aardse als hemelse zaken volledig onder Gods heerschappij vallen.

den Ausdruck „bessere Gerechtigkeit“ statt „größere Gerechtigkeit“. Sie handelt von der Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zur Werkgerechtigkeit. Das Erstere basiert allein auf dem im Glauben anwesenden Christus, das Letztere dagegen auf den Menschen. Die Glaubensgerechtigkeit übersteigt die Werkgerechtigkeit auch quantitativ, da sie nicht nur äußerlicher, sondern und gerade auch innerlicher Gehorsam gegen das Gesetz ist.”

²²⁰ Bij Luther worden de heiligen niet afgeschaft, de heiligen spelen in Luthers denken een belangrijke rol. Alleen hij brengt de heiligen weer terug op het niveau waar ze horen. Het zijn geen mensen die door hun bijzondere daden heilig zijn geworden. Luther zegt: heiligen zijn gewone mensen zoals u en ik, waarvan we de verhalen in de Bijbel en in de kerkgeschiedenis lezen. Mensen die net als een ieder van genade hebben leren leven. En daarin zijn de heiligen voorbeelden.

²²¹ Kierkegaard heeft dit begrepen toen hij vertelde dat: wil men Luther navolgen, dat men het in zijn dagen net anders moest doen dan in Luthers dagen. Vgl.: *Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen, Gesammelte Werke*, übers. von E. Hirsch, 29. Abteilung, Düsseldorf 1953, 59.

2.7 Slotsom

Duidelijk is geworden dat Luther de traditionele uitleg van de Bergrede afwijst. Heel beslist verwierpt Luther de onderscheiding tussen de (voor de leken) verplichte en niet-verplichte delen van de Bergrede. Hij wil geen onderscheid maken tussen *consilia* (evangelische raadgevingen) en *mandata* (geboden) en deze als twee graden van volmaaktheid over de twee standen van de christenheid verdelen, namelijk de hiërarchie (geestelijke stand) en leken (burgerlijke stand). Daarnaast valt nu reeds op te merken dat zijn denken in twee regimenten bij zijn uitleg van de Bergrede een belangrijke rol speelt.²²² Het denken in twee regimenten is voor Luther de eigenlijke sleutel voor het verstaan van de Bergrede; inderdaad kan men zeggen, dat Luthers afwijzing van deze traditionele oplossing hem voor de opgave stelt een nieuwe uitleg van de Bergrede te geven. In zijn zoektocht om de Bergrede weer tot mensen te laten spreken maakt hij gebruik van onderscheidingen. Luther brengt een onderscheiding aan in de gelovige mens zelf: namelijk de mens is (voor zich zelf) gelovige en (voor anderen) mens in relatie (Ambtspersoon). Tevens is te zien dat Luthers denken in twee regimenten als een hermeneutische regel geldt. Zonder de onderscheiding van Luthers denken in twee regimenten, is uitleg van de Bergrede niet mogelijk. Ook zet Luthers denken in twee regimenten de mens met twee benen in deze wereld. Zo kunnen christenen in de wereld hun taak vervullen die hen van Godswege is gegeven.²²³ Het wereldlijk regiment krijgt door Luther een fundament in Gods Woord. Het is door God ingesteld om het kwaad in de wereld in te dammen. Daardoor wordt ook een leven in het geloof mogelijk. Juist zo kan ook de christelijke naastenliefde, die haar oorsprong vindt in de liefde van God, gestalte krijgen. Maar dit alles is slechts mogelijk door de genade. Ik sluit daarom af met een citaat van Luther: “Christus redet auch in dieser predigt nichts davon, wie wir Christen werden, sondern allein von den werken und fruchten, die niemand thun kan den der zuvor ein Christen und jnn der gnade ist.”²²⁴

²²² WA 32, 390, 13: “Gott hat solch weltlich regiment und unterscheid selbs geordnet und eingesetzt, dazu durch sein wort bestetigt und gelobet, Denn on das kund dis leben nicht bestehen und sind alle sampt drin gefasst, ja darinn geboren, ehe wir Christen sind worden, drumb müssen wir auch darin bleiben, so lang wir auff erden gehen, doch nur nach dem eusserlichen leiblichem leben und wesen.”

²²³ Vgl. WA 32, 440, 9 ff.: “Ein Furst kan wol ein Christen sein, aber als ein Christ mus er nicht regieren: und nach dem er regiret, heisst er nicht ein Christ sondern ein Furst Die person ist wol ein Christ, aber das ampt odder Furstenthumb gehet sein Christentum nicht an, Denn nach dem er ein Christ ist, leret jn das Euangelium das er niemand sol leid thun, nicht straffen noch rechen, sondern iderman vergeben, und was jm leid odder unrecht geschicht sol er leiden. Das ist (sage ich) eines Christen lectio (....) sihe so sind beide stend odder empter recht geteilet und doch inn einer person.”

²²⁴ WA 32, 541, 14.

Hoofdstuk 3: Het tweeërlei regiment bij Maarten Luther

*Elke gevestigde orde heeft
voortdurend een horzel nodig
om niet in slaap te vallen of,
wat nog erger is,
om niet te vervallen tot
zelfvergoddelijking.*

Søren Kierkegaard

3.1 Inleiding

In het vorige hoofdstuk was te zien dat Luther navolging bepleit vanuit zijn preken over de Bergrede. Het denken in twee regimenten komt daar naar voren als hermeneutische sleutel voor de navolging. Wat is Luthers denken in regimenten precies? Welk belang heeft dat voor zijn theologie? Wat is er nieuw aan? Hoe is Luther tot deze ontdekking gekomen? Wat betekende het in de sterk veranderende samenleving van zijn tijd? Hoe krijgt het christelijke leven volgens Luthers visie gestalte op aarde? Naar de antwoorden op deze vragen wil ik in dit hoofdstuk zoeken. Met opzet is gesproken over ‘denken in twee regimenten’ en niet over ‘de twee rijken-leer’. De eerste formulering doet Luther meer recht dan de tweede. De term ‘regiment’ in plaats van ‘rijk’ en de term ‘denken’ in plaats van ‘leer’ willen aangeven dat Luthers doel niet zozeer een systematische doordenking is, maar veeleer een pastorale bezorgdheid. Door te spreken over ‘denken in twee regimenten’ neem ik in het veld van de Lutherinterpretatie een duidelijke positie in. De verschillende elementen van dit hoofdstuk dienen om die positie te onderbouwen.

De opbouw van dit hoofdstuk ziet er als volgt uit. Allereerst wil ik in 3.2 op zoek naar de directe aanleidingen bij Luther voor zijn denken in twee regimenten. Daarna zoek ik naar de bronnen die Luther gebruikte om dat denken gestalte te geven (3.3). In 3.4 wil ik kort onderzoeken of er sprake is van een ontwikkeling. Vervolgens wil ik in 3.5 het denken in twee regimenten systematisch theologisch analyseren. Om tot begrip te komen van Luthers visie op navolging ligt hier de kern van dit onderzoek. Als laatste bestudeer ik de vermenging tussen beide regimenten en de gevaren die dat met zich meebrengt in 3.6. Daarna volgt een overgang naar het volgende hoofdstuk, waarin telkens duidelijk wordt wat er mis kan gaan wanneer de termen ‘regimenten’ en ‘rijken’ gezien worden als een ‘leer’ en niet als een pastorale handreiking.

3.2 Aanleidingen voor Luthers onderscheiding in twee regimenten

Een eerste belangrijke indicatie dat het denken in twee regimenten voor Luther geen vastomlijnde ‘leer’ is, is het feit dat hij zelf de term ‘leer’ in deze context niet gebruikt. Een tweede belangrijke indicatie ligt vervat in de aard van de geschriften waarin hij over de twee regimenten spreekt. Het zijn gelegenheidsgeschriften waarin hij ingaat op gebeurtenissen in zijn tijd of op directe vragen van tijdgenoten. Maar

daarin zijn wel hermeneutische en antropologische kanttekeningen te vinden. In deze paragraaf wil ik eerst de concrete historische aanleidingen onderzoeken die Luther brachten tot zijn denken in twee regimenten. Dan komt de pastorale inzet aan de orde, vervolgens de antropologische motieven. Deze paragraaf wordt afgesloten met een korte reflectie over de functie van dit denken in twee regimenten als sleutel tot zijn visie op de navoring.

3.2.1 Historische aanleiding voor de onderscheiding in twee regimenten

Rond de tijd dat Luther zijn preken over de Bergrede hield, stelde zijn medereformator Melanchthon in 1530 de Augsburgse Confessie op. In deze *Confessio Augustana* wordt onder andere in artikel 4 gesproken over de rechtvaardigmaking, in artikel 6 over de nieuwe gehoorzaamheid en in artikel 16 over de burgerstaat en de wereldlijke regering. In de eerste twee artikelen wordt duidelijk dat de vergeving van zonde niet verkregen wordt op grond van goede werken, maar dat zij ontvangen wordt door het geloof. De goede werken zijn geen verdienste, *meritum*, maar dat ontheft de mens niet van het *mandatum*, de opdracht. In artikel 16 van de *Confessio Augustana* wordt gesproken over een burgerlijke staat en een wereldlijke regering. De wereldlijke regering krijgt hier een christelijke legitimatie om het leven van de burger op geordende wijze te regelen.²²⁵ Ook worden de reikwijdte en de grenzen van de overheid en de burgerlijke gehoorzaamheid duidelijk.²²⁶ De *Confessio Augustana* maakt dus duidelijk dat de goddelijke opdracht tot handelen komt door de medemens, door middel van ordeningen en standen, waarin de mensen naast en boven elkaar geplaatst zijn. In de structuur van het sociale leven geeft God medemensen, die tolk zijn van zijn bedoeling. Luther heeft de *Confessio Augustana* gelezen, soms was hij geroerd, andere keren kritisch. Het zal ons niet bevreemden dat in de belijdenis Luthers leer ook zijn neerslag heeft gehad, al werd de belijdenis op de Rijksdag door politieke omstandigheden nog aangepast.

Naast de Augsburgse Confessie zijn nog andere historische gebeurtenissen aan te wijzen die aanleiding geven tot zijn onderscheiding in twee regimenten. R. Ohlig noemt er vijf.²²⁷

²²⁵ Hier worden bijvoorbeeld de wederdopers afgewezen.

²²⁶ In artikel 16 van de *Confessio Augustana*, opgenomen in *Philipp Melanchthon's Werke*, wordt het wereldlijk regiment een 'wahrhaftige Gottesordnung' genoemd. "Und in solchen Ständen Christliche Liebe, und rechte gute Werke, ein Jeder nach seinem Berufe, bewaise. Derhalben sind alle Christen schuldig, der Obrigkeit unterthan, und ihren Geboten gehorsam zu sein, in Allem, so ohne Sünde geschehen mag; den so der Obrigkeit Gebot ohne Sünde nicht geschehen mag, soll man Gott mehr gehorsam sein, denn den Menschen." *Philipp Melanchthon's Werke*, herausgegeben von Dr. F.A.Koethe. Leipzig 1829, Zweiter Theil, 9. Ook bij Luther ligt er een nadruk op het goed functioneren van de overheid. Deze moest statuut krijgen in zijn tijd. Hij geeft ook grenzen aan van de overheid en geeft ook aan dat men God meer gehoorzaam dient te zijn dan mensen. Toch zouden wij dit artikel nu herschrijven, omdat na de 2^e wereldoorlog wel duidelijk is gebleken dat dit aanscherping en afgrenzing vereist tegen systemen die mensen onderdrukken.

²²⁷ Vgl. R. Ohlig, *Die zwei-Reiche-Lehre Luthers in der Auslegung der lutherischen Theologie der Gegenwart seit 1945*, Frankfurt am Main 1974. Zo ook M. Ruppert, *Het Rijk Gods en de wereld*, 29 – 30.

1. De poging van enkele Rooms Katholieke vorsten, in 1522, om de verbreiding van Luthers vertaling van het Nieuwe Testament te verhinderen.²²⁸
2. De vraag van de toekomstige keurvorst Johann van Saksen naar de oplosbaarheid van elkaar schijnbaar tegensprekende teksten in de Schrift.
3. Het optreden van de 'Schwärmer' die – om met Luther te spreken – “de wereld volgens het evangelie wilden regeren en alle wereldlijke recht en zwaard opheffen.”²²⁹
4. De vraag van ridder Assa von Kram, die Luther verwoordde en beantwoordde in zijn: “Ob Kriegsleute auch seligen Standes sein können.”²³⁰
5. De laatste aanleiding zou voortkomen uit de bijzondere situatie waarin het christelijke Avondland zich tegenover de Turken bevond.²³¹

Ook kan men nog denken aan de politieke situatie in Duitsland en de Boerenoorlog 1525.²³² Ohlig acht vooral de staatkundige geschriften van belang, maar uit mijn onderzoek naar de preken over de Bergrede is ook duidelijk geworden dat nog andere motieven aan te wijzen zijn die Luther dringen tot zijn onderscheiding. Zoals in vorig hoofdstuk aangetoond is, is Luthers denken in twee regimenten een belangrijke sleutel voor de uitleg van de Bergrede. In de preken over de Bergrede komen echter allerlei sociale en pastorale noties aan de orde: het opvoeden van kinderen²³³, het huwelijksleven²³⁴, de overheid²³⁵, de goede werken²³⁶, kerkrechtelijke zaken,

²²⁸ WA 11, 229-281: *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.*

²²⁹ WA 18, 62-125: *Wider die himmlischen Propheten, von Bildern und Sakrament.*

²³⁰ WA 19, 623-662.

²³¹ WA 30 II, 107-148: *Vom Kriege wider die Türken*; WA 30 II, 160-197: *Heerpredigt wider die Türken.*

²³² In een kort artikel van mijn hand, in: *Martin Luther. Zijn leven, zijn werk*, onder redactie van S. Hiebsch en M. van Wijngaarden, wordt kort de Boerenoorlog beschreven. Helaas is hierbij door de redactie de volgende evaluerende passage geschrapt: “Bij de opvatting van Luther speelt opnieuw zijn denken in twee regimenten een rol. Hij ziet de overheid als dienaar van God, waar de onderdaan gehoorzaam aan moet zijn. Dat betekent geen slaafse gehoorzaamheid. Zelf noemt Luther de vorsten die hun onderdanen verdrukken: ‘wildbraad in de hemel’. Hij schuwt kritiek niet en zijn geschrift over het Magnificat, (lofzang van Maria) kan zelfs gezien worden als een vorstenspiegel. Zoals Maria deemoedig en ontvankelijk voor God was, zo moet ook een vorst ontvankelijk zijn. Tegelijk blijft de overheid dienaar van God en kan daar dus op aangesproken worden. Daarnaast moet een christen het lijden van deze tijd aanvaarden als navolging van Christus. Luther heeft getracht het geschil met de boeren door arbitrage op te lossen. Het is meer dan tragisch dat het niet tot een compromis is gekomen. Voor ons blijft het de vraag of het verstandig is geweest enerzijds van Müntzer om de boeren aan te zetten tot revolutie en anderzijds van Luther om de adel op te roepen de boerenopstand neer te slaan. Maar de vraag stellen is haar beantwoorden.”

²³³ WA 32, 391, 10: “Was were das für eine torichte mutter, die nicht wolte jr kind für einem hund odder wolff schutzen und retten und darnach sagen, ein Christ solt sich nicht weren?.” Vgl. ook WA 41, 325, 21, Predigt über Luk. 6, 36 ff vom 20. 6. 1535 zegt ook: “Widerumb ist das eine grosse unbarmhertzigkeit, ja ein greulicher mord, wenn ein vater sein kind ungestraffet lesst, denn es ist eben so viel, als würget ers mit seinen henden.”

²³⁴ Luther wijst er in zijn uitleg van de Bergrede op dat de mens *tot* en *voor* elkaar geschapen is. “Denn wir sind nicht so geschaffen, das wir sollen von einander lauffen, sonder mit und bey einander leben, guts und böses leiden.” WA 32, 371, 3.

²³⁵ Vrede stichten noemt Luther een grote deugd die echter zeldzaam is in de wereld. Hij houdt de vorsten en de geestelijke stand die samen de wereldlijke overheid vormen, een soort

etc..²³⁷ Het burgerlijke leven van een christen is steeds een theologisch onderwerp geweest voor Luther. Het gaat hem om een beschrijving van het dubbele handelen van God met zijn schepping, die aan de zonde vervallen is.

3.2.2 De pastorale inzet van Luthers denken in twee regimenten

Luther was, zoals E. Kinder terecht opmerkt, niet geïnteresseerd in een “geschichtlichen Verfestigung der Kirche, einer programmatischen Lösung des Staatsproblems und einer Systematisierung des Verhältnisses Kirche-Staat. Viel mehr können beide von ihrem so bewußt im Endreich Gottes gegründeten Standort aus hierzu nur predigen, aufrufen und mahnen...”²³⁸ E. Kinder spreekt van een “seelsorgerliche-parakletische Abzweckung.”²³⁹ De geschriften van Luther waarin voornamelijk de onderscheiding tussen de twee regimenten naar voren komt, zijn academisch geaard en hebben tevens een diepe pastorale lading.²⁴⁰

Uit de samenhang van het denken in twee regimenten met andere thema's uit Luthers theologie blijkt mijns inziens dat het denken in twee regimenten deel uitmaakt

vorstenspiegel voor. Christenen en kinderen van God zijn vredestitelers, die pas in het uiterste geval ('notwehre') land en inwoners beschermen. Wereldlijke heersers zijn pas christelijk wanneer ze land en inwoners aan vrede helpen: “Sihe das jst eines, das Christus hie foddert widder die rachgyrige und rumorische köpffe, und heisset Friedfertigen zum ersten die da land und leuten zum friede helffen, als frome Fursten, Rethen oder Juristen und Oberkeit, so umbs Friden willen jnn jrem ampt und regiment sitzen.” WA 32, 331, 24.

²³⁶ Luther verzet zich tegen de goede werken die gedaan worden ten dienste van de zaligheid van de mens. De goede werken worden verricht vanuit de dankbaarheid. Bij alles verwijst Luther dus naar de genade. Genade uit het geloof. Bij Luther worden de mens door het geloof gedrongen tot goede werken, maar tegelijkertijd stelt het geloof hem ook in staat om goede werken te doen. En vanuit het geloof mag men Gods wil doen en kan men de Bergrede vervullen. Zo verbindt Luther de navolging met de hoofdgerechtigheid. De genade en de goede werken worden wel onderscheiden, maar niet gescheiden. Men kan hier ook aan de 'Goldene Regel' denken uit Mt. 7, 2: “Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun, das tut ihr ihnen auch. Das ist Gesetz und die Propheten.” Luther verstaat dit woord als een in het hart geschreven *lex naturae*.

²³⁷ Luther maakt direct duidelijk dat deze tekst veel misverstand oproepen heeft ten aanzien van de vermenging tussen het wereldlijke en het geestelijke. Opnieuw stelt hij dat men in het wereldlijk regiment pal mag staan voor aards recht en gerechtigheid, maar dat in het geestelijk regiment alleen de liefde zal heersen. Niet alleen tegenover degenen die ons liefhebben, maar ook zij die onze vijand zijn en ons geweld en onrecht aandoen.

Luther geeft aan dat hij onderscheid maakt onder de twee personen die een christen ook tegelijk draagt. Want hij leeft zowel in het wereldlijk als het geestelijk regiment met zijn naasten. In het geestelijk regiment moet hij zich niet verzetten tegen smaad. Maar in het wereldlijk regiment moet hij alle smaad weerstaan in zoverre zijn ambt dat verlangd. Vgl. WA 32, 393, 37.

²³⁸ E. Kinder, *Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther*, in: *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey, Darmstadt 1969, (40-69), 67-68.

²³⁹ E. Kinder, *Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther*. 46.

²⁴⁰ Bijv. *Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können* (1526); *Die Schriften zum Bauernkrieg* (1525); *Das Magnificat* (1521); *Der grosse Katechismus* (1529); *Von weltlicher Obrigkeit* (1523); etc.

van het hart van Luthers theologie.²⁴¹ Daarmee opent zij voor de mens de mogelijkheid om met de Bergrede in de wereld te leven. Luther wilde een handreiking geven voor het leven van alledag.²⁴² Het ging hem dus niet om diens plaats in het geheel van de wereldlijke samenleving. Toch moet ook gezegd worden dat Luthers denken in twee regimenten driedimensionaal is. Zij betreft: de verhouding van Kerk en wereldlijke overheid zoals zij zich in de middeleeuwen heeft ontwikkeld, de verhouding tussen het geestelijke en het wereldlijke rijk van Christus in de wereld en het handelen van de christen voor zich en voor de anderen.²⁴³

3.2.3 Hermeneutische en antropologische motieven voor de onderscheiding

Uit de in de vorige paragraaf genoemde aanleidingen treft mij voornamelijk het antwoord op de vraag van Johan van Saksen naar de oplosbaarheid van elkaar schijnbaar tegensprekende Bijbelteksten. Dit geeft aan dat Luthers denken in twee regimenten ook een hermeneutisch model biedt voor de uitleg van elkaar schijnbaar tegensprekende Schriftgegevens.²⁴⁴ Enerzijds wordt er in de Schrift duidelijk over de wereldlijke overheid gesproken als instelling van God, die niet weerstaan mag worden.²⁴⁵ Het gaat om de plicht het boze tegen te gaan. Anderzijds kent de Bijbel ook de plicht het kwade te verdragen.²⁴⁶ Hoe moeten deze teksten met elkaar in overeen-

²⁴¹ Zo ook: B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981, 196.

²⁴² Vgl. WA 7, 578.

²⁴³ Vgl. H. Bornkamm, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, in: *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey, Darmstadt 1969, 177: "Luther Zwei-Reiche-Lehre ist dreidimensional. Sie betrifft a) das Verhältnis von Kirche und Staat, wie es sich im Mittelalter herausgebildet hatte (...); b) das Verhältnis geistlich – weltlich, Reich Christi – Reich der Welt überhaupt; c) das Handeln des Christen für sich und für andere. Aber die drei Dimensionen sind nur Aspekte ein und derselben Sache, des Grundverhältnisses von Evangelium und Weltordnung."

²⁴⁴ Bijvoorbeeld. over de vraag of men zijn hand moet afhakken als die hand ons tot zonde verleidt is op te merken dat Luthers denken in twee regimenten een hermeneutische sleutel is om teksten te verstaan. Zijn denken in regimenten blijkt hier belangrijk voor de navolging. WA 32, 374, 19: "Antwort: Hie sihestu klar das Christus jnn diesem gantzen Capitel nichts redet von weltlicher ordnung und wesen, und das alle solche spruche, so hin und wider jm Euangelio stehen (als sich selbs verleugnen, seine seele hassen, alles verlassen u.) gar nicht jns weltlich odder Keisers regiment gehören odder nach dem Sachsenspiegel zuverstehen sind, wie die Juristen heissen augen ausstechen, hand abhauen und dergleichen. Wie kund sonst dis leben und regiment bestehen? Sondern sind allein von geistlichem leben und wesen gered, da man nicht eusserlich am leibe für der welt, sondern jm hertzen für Gott augen und hand von sich wirfft, sich selbs und alle ding verleugnet und verlesst."

²⁴⁵ Vgl. bijv. Gen. 9, 6; Ex. 21, 14; Rom. 13, 1 en 2; 1 Petrus 2, 13 e.v. etc. Luther noemt deze teksten in zijn geschrift: '*Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*' (WA 11, 245, 12ff), waarbij hij aangeeft dat de wereldlijke overheid door God in gebruik wordt genomen in de strijd tegen het kwaad.

²⁴⁶ Bijv. Mt. 5, 38: "Gij hebt gehoord dat er gezegd is: oog om oog en tand om tand. Maar ik zeg u, de boze niet te weerstaan, doch wie u een slag geeft op de rechterwang, keer hem ook de andere toe." Zo ook: Rom. 12, 19; 1 Petrus, 3, 9; etc.

stemming gebracht worden? Volgens Luther kan dit alleen door invoering van de gedachte van twee regimenten van God.²⁴⁷

Om dit goed te begrijpen, moet ook de antropologie van Luther erbij betrokken worden. Luther geeft aan dat in het mens-zijn zelf een wezenlijke tweeledigheid zit die deze onderscheiding in twee regimenten impliceert: de mens is lichaam en ziel, hij hoort in de hemel en op de aarde, hij moet God liefhebben en de naaste²⁴⁸, hij moet geloven en werken²⁴⁹. In de in het vorige hoofdstuk besproken preken over de Bergrede spreekt Luther over “zwo personen” in de zin van “zweyerley ampt” die een christen tegelijkertijd moet dragen.²⁵⁰ Bornkamm geeft aan dat Luther de christen vanuit een dubbel aspect ziet. Namelijk: als christelijk persoon en als wereldlijk persoon.²⁵¹ De christen wordt dus door het Evangelie geroepen tot het geloof in de rechtvaardiging, door zijn ‘ambt’ of ‘stand’ wordt hij geroepen tot een taak in de wereld. Beide malen is het God die roept. Dit dubbele karakter van het mens-zijn correspondeert met het dubbele karakter van veel Bijbelteksten. Het denken in twee regimenten zoals Luther doet, biedt een sleutel, zowel voor het begrijpen van de tweeledige antropologie, als voor de uitleg van elkaar schijnbaar tegensprekende teksten.²⁵² Aan de hand van de preken over de Bergrede zal ik laten zien hoe zijn

²⁴⁷ Vgl. M. Ruppert, *Het rijk van God en de wereld*, 78 e.v.; U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart 1970, 536 e.v.

²⁴⁸ Opnieuw komt Luthers denken in twee regimenten hier als hermeneutische sleutel naar voren: een mens van de wereld en een mens van Christus zijn van elkaar te onderscheiden. Want een christen is man noch vrouw, jong noch oud, heer noch knecht, keizer of vorst, burger noch boer, noch ergens in de wereld ook maar iets. Hij, de christen, mag in de wereld niets bezitten en ook niet iets weten, hij moet zich immers met de schat in de hemel tevreden stellen. Daartegenover stelt Luther dat de burger wel bezit mag hebben. WA 32, 441, 5: “Meine person die ein Christen heisset, sol nicht fur gelt sorgen noch samlen, sondern allein an Gott mit dem hertzen hangen, Aber eusserlich mag und sol ich des zeitlichen guts brauchen fur meinen leib und fur ander leut, so fern meine welt person gehet, gelt schetze samlen, doch auch nicht zu viel, das nicht ein geitz wanst draus werde, der nur fur sich selbs trachtet und nicht zur fullen ist, Denn eine welt person mus gelt, korn und vorrat haben fur sein land, leut odder andere die jm zugehören.”

²⁴⁹ B. Lohse, *Luthers Theologie*, 264. “Als Geschöpf Gottes steht der Mensch unter dem Auftrag Gottes, auf der Welt gleichsam als Gottes Stellvertreter die Herrschaft auszuüben und Gott zu dienen.”

²⁵⁰ WA 32, 390, 5.

²⁵¹ H. Bornkamm, *Luthers Lehre von den zwei Reichen*, 194: “den Christen unter einem Doppelaspekt sieht: als Christenperson und als Weltperson in relatione mit anderen menschen.”

²⁵² Vgl. ook H.W. de Knijff, *Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de Bijbelse hermeneutiek*, Kampen 1980, 39 – 46, en m. n. 43 en 44: “Zijn uitleggings principe, dat aan te duiden is als letterlijk – geestelijke uitlegging, loopt parallel met zijn gedachte over Wet en Evangelie (dat is, globaal gesproken: verborgenheid en openbaring), de twee rijken (uiterlijk-lichamelijk en geestelijk-innerlijk rijk). Daarmee is gezegd: in de verborgen uiterlijke gestalte van de Heilige Schrift is een beginsel (dit is uiteindelijk de Heilige Geest) werkzaam, dat de zegels van de uiterlijke gestalte in het bijzonder in de prediking van het Nieuwe Testament, ontsluit.”

denken in twee regimenten functioneert als een hermeneutische sleutel. Zo weet Luther de Schrift tot gelding te brengen in het leven van de gelovige mens.²⁵³

3.2.4 Denken in twee regimenten als hulplijn voor de navolging

Duidelijk geworden is dat het in Luthers denken in twee regimenten gaat om een voor de christen – toen en nu – actueel praktisch probleem.²⁵⁴ Namelijk om de vraag of de gelovige die leeft uit het geloof in Christus Jezus en die daardoor deelgenoot geworden is van een ander, hemels Koninkrijk, dat niet van deze aarde is, nog een positieve taak kan vervullen in het geheel van de aardse maatschappelijke- en samenlevingsverbanden, zonder daarbij het wezen van het christendom op te geven: de navolging. Dit vraagstuk werd opnieuw actueel ten tijde van de Reformatie, toen voor een deel van de christenheid een nieuwe geloofssituatie was ontstaan.²⁵⁵ De reformatorische herontdekking van ‘de rechtvaardiging van de goddeloze door het geloof alleen’, stelde het geloof in Christus tot heil radicaal centraal.²⁵⁶ Dit *sola fide* bracht het volstrekte failliet van alle menselijk handelen met betrekking tot het verwerven van het heil aan het licht. Niet onze goede werken maken de mens rechtvaardig voor God, maar alleen het geloof in Jezus Christus. Het gaat dan niet om een verdiende rechtvaardigheid, maar om de toerekening van rechtvaardigheid door Gods gerechtigheid.²⁵⁷ Indien de zaken zo liggen en het menselijk handelen de toegang tot het eeuwige Koninkrijk eerder toesluit dan ontsluit, welke plaats heeft dan dat handelen? Wat voor zin heeft het dan nog voor een christen om gewetensvol te leven? Hoe moet hij zich opstellen in de aardse tijdelijke verbanden van huwelijk, gezin, politiek, economie en cultuur? Welke zin en betekenis heeft deze kant van zijn existentie en hoe ligt dan de relatie met de rechtvaardiging alleen door het geloof? Daarnaast zag Luther, zoals in het voorgaande al is opgemerkt, zich geconfronteerd met een crisis als gevolg van een zich emanciperende christenheid die zich aan het gezag van de Rooms-Katholieke kerk ging onttrekken.²⁵⁸ Hoe moest men

²⁵³ Opnieuw valt hier het in hoofdstuk 2 al gesignaleerde onderscheid tussen ‘Weltperson’ en ‘Christen’ op. Vergelijk: WA 32, 310, 30. Luther geeft hier aan dat als Christus zich richt tot de gelovige, dan “Dienet diese predigt... fur die welt nicht. Schaffet auch nichts.” Dit heeft als consequentie dat vanaf het begin vastgesteld moet worden tot wie de Bergrede is gericht. Dit komt telkenmale terug in de Bergrede: “Diesen unterschied fasse und merck wol... das du sehest wo er von Christus redet und wer die leute sind der er predigt.” (WA 32, 389, 29) “Darumb mus man hie auch einen unterschied fassen. Das man den text recht verstehe.” (WA 32, 382, 3).

²⁵⁴ Vgl. B. Lohse, *Martin Luther, Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. München 1981, 197: “Der Zusammenhang mit der jeweiligen zeitgeschichtlichen Problemlage muß schärfer als bisher bedacht werden...”

²⁵⁵ Törnvall bijvoorbeeld ziet Luthers denken in twee regimenten als een reactieverschijnsel, een ‘kritische Aufgabe’ en wel ‘zunächst gegen die römische Kirche.’ G. Törnvall, Die sozial-theologische Hauptaufgabe der Regimentlehre, in: *Evangelische Theologie*, jaargang 17, München 1957, 407 e.v.

²⁵⁶ Vgl. Rom. 1, 17. Luther zegt bij deze tekst dat het Woord Gods niet door enige goede werken, maar alleen door het geloof ontvangen en in eer gehouden kan worden. Zie: WA 7, 23.

²⁵⁷ Vgl. W. van ’t Spijker, *Luther, belofte en ervaring*, Goes 1983, 21.

²⁵⁸ Bijvoorbeeld W.J. Kooiman, *Luther, zijn weg en werk*, Amsterdam 1959, 125: “We kunnen ons nauwelijks voorstellen hoe groot de crisis was, waarin het kerkelijke leven in een

‘los’ van het vertrouwde geloofsinstituut zijn positie als christen bepalen, zonder daarbij de band met God door te snijden, een breuk die immers voor de christen onmogelijk is?²⁵⁹ Luther heeft op de vragen antwoord moeten en willen geven en dat heeft hij gedaan met behulp van zijn denken in twee regimenten. In de volgende paragraaf ga ik in op zoek naar de oorsprong van Luthers denken in twee regimenten.

3.3 De oorsprong van Luthers denken in twee regimenten

Bij de zoektocht naar de wortels van Luthers denken in twee regimenten wordt duidelijk dat Luther met dit onderwerp varieert op een thema dat in de kerkgeschiedenis al velen had beziggehouden. De probleemstelling als zodanig is bepaald niet volledig nieuw in Luthers tijd. Het betreft de oude kwestie die telkens in de wisselende omstandigheden relevant wordt: de verhouding tussen het geestelijke en het wereldlijke, met daarbij de belangrijke vraag: regeert God de wereld met behulp van het geestelijk regiment, (de kerk, de geestelijke stand, de prediking, enzovoort.) of regeert God de wereld met behulp van de overheid (de zwaarmacht)? L. Schuurman wijst er in zijn dissertatie *‘Confusio Regnorum’* op dat de wortels van Luthers denken in twee regimenten voornamelijk teruggaan op Aurelius Augustinus en daarnaast waarschijnlijk ook op Marsilius van Padua en Willem van Ockham.²⁶⁰ Daarnaast wijst U. Duchrow ook op het belang van de zogenaamde ‘twee-zwaarden-leer’ uit de middeleeuwen.²⁶¹ Het gaat hier om de leer dat de geestelijke overheid twee zwaarden heeft: het geestelijke zwaard, dat ze zelf mag hanteren, en het wereldlijke zwaard dat ze uitleent aan de wereldlijke heerser van haar voorkeur. Dit thema laat zich in de kerkgeschiedenis dus telkens op eigentijdse wijze nieuw formuleren. In deze paragraaf besteed ik eerst aandacht aan Augustinus, vervolgens aan Marsilius van Padua en Willem van Ockham en als laatste aan de twee-zwaarden-leer als middeleeuws fenomeen.

3.3.1 Invloed van Aurelius Augustinus

‘De Civitate Dei’ neemt in het werk van Augustinus een belangrijke plaats in. In dit geschrift beschrijft hij de strijd tussen God en de satan, als een strijd tussen twee steden of rijken. De aanleiding om dit werk te schrijven kwam voort uit de plundering van Rome in 410, door de West-Gothen onder leiding van Alarik. De christenen kregen hierbij opnieuw het verwijt te horen dat deze ramp het gevolg was van het

land als Saksen kwam te verkeren, toen de oude organisatorische vormen wegvielen (...) Dus moest heel het leven van de gedesorganiseerde landskerk opnieuw worden geregeld. Kerk en maatschappij hangen daar nauw mee samen.”

²⁵⁹ Vgl. J. Heckel, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, pag. 19 e.v. Heckel geeft een overzicht van Werdegang van Luthers “Rechtslehre”.

²⁶⁰ Vgl. L. Schuurman, *Confusio Regnorum, Studie zu einem Thema aus Luthers Ethik*, Den Haag 1965, 51-60.

²⁶¹ U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970, 321-435.

verzaken van de oude godsdienst.²⁶² Alle oude grieven werden nog eens opgerakeld naar aanleiding van de val van Rome. Toen begon Augustinus een grondige en beslissende weerlegging van het geloof in de oude goden op te zetten in de eerste boeken van *'De Civitate Dei'*.

In boek I (Inleiding) schrijft Augustinus: "De glorierijke stad van God – zowel hier, in het voorbijsnellen van de tijden, nu die stad tussen de onvromen in den vreemde verblijft, levend uit het geloof, als ook daarginds, in de bestendigheid van het eeuwig verblijf dat zij nog in geduldige volharding verwacht, uitzien naar het ogenblik waarop de gerechtigheid tot het oordeel zal overgaan, maar dat zij eenmaal op grandioze wijze zal betrekken, wanneer de uiteindelijke overwinning en de vrede zullen zijn verwezenlijkt – de glorierijke stad van God wil ik met dit werk, (...) gaan verdedigen tegen degenen die boven haar stichter hun eigen goden stellen (...). Ook over de aardse stad, wier slaven de volken wel zijn, maar die in haar streven naar heerschappij toch zelf door haar heerszucht wordt beheerst, mogen wij daarom niet zwijgen en moeten wij alles vermelden. (...)." ²⁶³ Augustinus laat in *'De Civitate Dei'* zien dat er in de geschiedenis een voortdurend gevecht is tussen twee rijken (of twee staten, twee steden): enerzijds het rijk van God en van de gelovigen, anderzijds het rijk van de van God afgevalen engelen en mensen, respectievelijk: de *civitas Dei* en de *civitas terrena*.²⁶⁴ Augustinus zag de wereldgeschiedenis als een doorlopende serie verwikkelingen tussen twee gemeenschappen.²⁶⁵ Voor Augustinus was de ware christelijke kerk, niet zozeer als institutie, de *civitas Dei* en de ongelovigen behorend tot de *civitas terrena*, die hij ook wel 'het rijk van de duivel' noemde. Deze beide staan tegenover elkaar. De enige positieve betekenis die voor het wereldlijk rijk overblijft, ligt in haar directe betrokkenheid op de kerk. De wereldlijke heersers zijn alleen legitieme heersers als ze zich aan het gezag van de kerk onderwerpen en de kerk dienen. Het wezenlijke van de geschiedenis van de mensenwereld is, volgens Augustinus, de strijd tussen de onzichtbare steden. De aardse inwoners van deze steden leven door elkaar heen. Echter, wat innerlijke gerichtheid betreft zijn zij te scheiden in de 'goeden' (*boni*) en de 'slechten' (*mali*).²⁶⁶

²⁶² Vgl. L. Praamsma, *De kerk van alle tijden*, deel I, Franeker 1981, 146-147; F. van der Meer, *Augustinus de zielzorger, een studie over de praktijk van een kerkvader I*, Utrecht 1957, 154 e.v.; 53: "Het oude spreekwoord: God geeft geen regen – schuld van de christenen! was nog niet uitgestorven."

²⁶³ Aurelius Augustinus, *De Stad van God*. Vertaald en ingeleid door G. Wijdeveld, Baarn, Amsterdam 1983, I, 43.

²⁶⁴ Julianus van Eclanum, een tegenstander van Augustinus, zag in de twee-rijken-leer van Augustinus een dualisme welke gegrond is in Augustinus manichaeïstisch verleden. (Vgl. H. Chadwick, *The Early Church*, Harmondsworth 1984, 232-233; L. Praamsma, *De kerk van alle tijden* deel I, Franeker 1981, 127-141). Toch is de visie van Julianus omstreden, echter een discussie zou in dit kader te ver voeren. Vgl. hiervoor: O. Noordmans, *Verzameld Werk III*, Kampen 1981, 156-163; A. Adam, Die Lehre von den zwei Reichen, in: *Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey, Darmstadt 1969, 30-39.

²⁶⁵ Vgl. I.N. Bullhof & K. Stam, *Geschiedenis van de Filosofie, Middeleeuwen en het begin van de moderne tijd*, Utrecht 1992, 33 e.v.

²⁶⁶ Het verhaal van de twee steden is in de loop van de geschiedenis veelvuldig gemanipuleerd. Bijvoorbeeld door de zichtbare kerk, die zich zonder meer met de stad Gods gelijk

In boek XIV, schrijft Augustinus: “Zo wordt dan in de stad van God en aan de stad van God, die in deze wereld als in den vreemde verblijft, nu met name de nederigheid voorgehouden en in Hem die haar Koning is, Christus, ten hoogste geroemd, terwijl de aan deze deugd tegenovergestelde ondeugd, de zelfverheffing, volgens de onderrichting der heilige boeken bovenal heerst in Christus’ tegenstander, de duivel. Dit is zeker het grote verschil dat de beide steden waarover gesproken wordt van elkaar onderscheidt: de ene is namelijk de gemeenschap van de vrome mensen, de andere van de onvrome mensen; en ieder van die twee leeft met de bij haar behorende engelen, bij wie enerzijds de liefde tot God en anderzijds de eigenliefde de eerste plaats heeft gekregen.”²⁶⁷

Er zijn zeker verbanden tussen Luther en Augustinus te leggen. Luther zelf merkt in ‘*Vom Krieg wider die Türken*’ op dat hij zich op Augustinus met een goed geweten kan beroepen.²⁶⁸ Met E. Kinder, die zich met het thema ‘Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther’ heeft beziggehouden en een systematische vergelijking tussen Augustinus en Luther heeft gegeven, kom ik tot de volgende conclusies:

Allereerst: Luther heeft de onderscheiding van de twee rijken, alsook de nomenclatuur ervoor rechtstreeks van Augustinus overgenomen, alhoewel hij er in zijn situatie een nieuwe invulling aan heeft gegeven.²⁶⁹ Ten tweede: bij Augustinus kan de verhouding tussen de beide rijken uitgelegd worden als dualisme.²⁷⁰ De *civitas terrena* is naar oorsprong en wezen antigoddelijk en is dus in de grond van de zaak demonisch.²⁷¹ Ze wordt ook vaak de *civitas diaboli* genoemd. Bij Luther is dit dualisme overwonnen. Hij ziet de overheid neutraler en het wereldrijk positiever in haar verhouding tot God. We moeten hier bedachtzaam zijn op het verschil tussen *civitas* en overheid; *civitas* = burgerschap = som van alle burgers van een rijk; overheid = bestuur van de burgerschap. Zo gezien kent ook Luther een dualisme van goddelijke en anti-goddelijke *civitates*, maar de ordening van een wereldlijke overheid door God is een goede ordening. Zo komt hij tot het wereldlijke regiment van God.²⁷² Ten derde is de verhouding tussen beide rijken bij Luther meer theocentrisch: achter de wereldlijke heersers ziet hij de gestalte van God opdoemen, die het wereldlijke leven regelt en in stand houdt. De overheid heeft zo meer een eigen waarde, die los staat van de kerkelijke invloed. Kerk en overheid staan meer naast elkaar.²⁷³ Ten vierde:

stelde, of bepaalde groeperingen die zich als bewoners van de stad Gods opwierpen en hun tegenstanders verketterden.

²⁶⁷ Aurelius Augustinus, *De Stad van God*, XIV, 13, 649.

²⁶⁸ WA 30 II, 109-110.: “Ich habe von weltlichen obrigkeit so herrlich und so nützlich geschrieben, wie es nie ein lehrer getan hat seit der zeit der Apostel. Es wäre denn Augustin, dessen ich mich mit gutem gewissen rühmen kann.”

²⁶⁹ E. Kinder, *Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther*, 42-43.

²⁷⁰ E. Kinder, *Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther*, 44.

²⁷¹ E. Kinder, *Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther*, 49: “die widergöttlichem Tendenz wesenhaft inne, sie ist ihrem Grundwesen nach dämonisch.”

²⁷² E. Kinder, *Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther*, 49.

²⁷³ E. Kinder, *Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther*, 49: “So ist Luthers Schau stärker theozentrisch: Hinter dem Staat steht für ihn unmittelbar der allwirkende Gott in Seiner dynamischen Aktivität und Seinem Erhaltungswillen, so daß für der Staat viel mehr – ohne kirchliche Vermittlung – eine Eigenwürde von Gott her hat und daß in ihm auf seine Weise auch Gott gedient wird.”

zowel bij Luther als bij Augustinus speelt het eschatologisch aspect een grote rol.²⁷⁴ Augustinus ziet een begin van de verwerkelijking van de eschata in de vervulling van het Rijk van Christus, die nu al plaats vindt in de *Civitas Dei*.²⁷⁵ Nog sterker en met meer nadruk is dit eschatologische aspect in Luthers denken in twee regimenten aanwezig. De twee regimenten leer zet immers in bij het Rijk van Jezus Christus. Het gaat om de uiteindelijke heerschappij van God zowel in geestelijke als in wereldlijke zaken.²⁷⁶

Duidelijk is nu dat er ondanks verschillen en onderscheidingen, verbindingslijnen lopen tussen Luthers denken in twee regimenten en het denken van Augustinus. Augustinus kent een twee-rijken-leer met twee heersers, God en de duivel, voor de verschillende rijken.²⁷⁷ Luther bouwt wel voort op het denken van Augustinus, maar bewandelt daarin een eigen weg. Hij ziet wel dat er twee 'rijken' zijn, maar God regeert ook in de wereld en Hij doet dit op verschillende wijzen, namelijk door zijn twee regimenten. Dat houdt overigens niet in dat de mens dan zondermeer met God leeft, in het aardse rijk is nog steeds plaats voor het kwade (onder invloed van de duivel). Het leven met zijn 'gewone' alledaagse zaken, het zogenaamde wereldlijk leven, krijgt bij Luther waardering. Hij heeft de wereld wereld doen zijn, niet zonder God, maar rechtstreeks onder zijn regiment. Hierbij dient wel aangetekend te worden dat Augustinus *Civitate Dei* meer apologetisch getoetst is, in zijn tijd waren kerk en staat nog niet zo verstrengeld. Bij Luther is het denken in twee regimenten meer ethisch en bedoeld als richtlijn voor de christen in het alledaagse leven.

3.3.2 Invloed van Marsilius van Padua en Willem van Ockham?

Zeker is dus dat Luther de visie van Augustinus heeft gebruikt als bron voor de ontwikkeling van zijn denken in twee regimenten. In hoeverre Luther ook geput heeft uit het gedachtegoed van Marsilius van Padua en van Willem van Ockham is in de literatuur een veel meer omstreden kwestie.

²⁷⁴ K. Zwanepol, *Twee-Rijken-Leer en democratie. Enkele theologiehistorische kanttekeningen*, in: *Christelijke ethiek in een democratie*, Serie Kamper Cahiers, Deel 82 (25-48), Kampen 1995, 32: "Die overeenkomst zit vooral hierin, dat zowel Luther als Augustinus zeer sterk de nadruk leggen op het eschatologisch (en daarmee het verborgen) karakter van de beide rijken. (...) De verwording van zowel Luthers als Augustinus' twee-rijken-leer kan men typeren als haar ont-eschatologisering." (In het geval van Augustinus leidt dit tot de middeleeuwse overheersing van de staat door de kerk).

²⁷⁵ Vgl. Aurelius Augustinus, *De Stad van God*, 1009-1013.

²⁷⁶ E. Kinder, *Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther*, 56: "Wohl noch stärker und beherrschender ist dieser eschatologische Aspekt in der 'Zwei-Reiche'-Lehre Luthers, indem diese ausdrücklich bei dem Reiche Jesu Christi als dem 'geistlichen Regiment' Gottes, dem Anbruch der eigentlichen und endgültigen Gottesherrschaft einsetzt, als dessen Glied man mit ewigem Ausblick gerechtfertigt, versöhnt und erlöst ist, und aus dem heraus man das 'Reich der Welt', den Staat und das Politische zutiefst in der 'eschatologischen Fremdlingschaft' der Erlösten als das die alte Welt für den Vollenbruch der neuen aufsparende 'weltliche Regiment' Gottes ansieht."

²⁷⁷ Wel valt op te merken dat Augustinus in boek XIX zoekt naar een positieve omvatting van beide rijken, maar die wordt niet gezocht in hun oorsprong boven, maar in hun uitwerking op aarde. Verbindend begrip is daar voor Augustinus de *iustitia*.

De jurist Marsilius van Padua heeft in 1324 het geschrift ‘*Defensor Pacis*’ geschreven, waarin hij een volstrekte scheiding tussen wereldlijke en geestelijke heerschappij voorstaat.²⁷⁸ Volgens Marsilius is wereldlijke heerschappij in strijd met het wezen van de kerk die zich in leer en zielszorg heeft te beperken tot het eeuwige heil, zonder bezit, macht en wereldlijke jurisdictie, terwijl de wereldlijke overheid voor recht, vrede en aards welzijn verantwoordelijk is. Hij bepleit suprematie van de wereldlijke macht over de kerk. Hij loochent enig verschil tussen clerus en laici, is een voorstander van het beginsel van volkssoevereiniteit en van een staatsbestel onder een gekozen koning. Waarschijnlijk is Luther bekend geweest met zijn denken, maar in hoeverre zijn theorieën op Luther hebben ingewerkt is niet met zekerheid te achterhalen.

Ook de Franciscaanse theoloog Willem van Ockham (ca. 1285 – 1347) spreekt in zijn werken van een *potestas spiritualis et laicalis* en over het verschil tussen deze twee machten (*potestates distinctae*), waarmee hij onderscheid tussen verschillende regimenten wil aanbrengen.²⁷⁹ Ockhams denken hieromtrent hangt nauw samen met zijn visie op geloof en rede. Hij ziet een volstrekte tegenstelling tussen geloof en rede en legt de nadruk op Gods soevereiniteit. Ockham leert ter zake van het probleem tussen kerk en staat dat de pauselijke macht geen betrekking heeft op tijdelijke zaken. Belangrijk voor hem was de tekst uit Johannes 16, 36: “Mijn Rijk is niet van deze wereld.” In de wereldlijke dingen staat de paus onder de keizer, net zoals de apostelen zich onder het wereldlijk gezag hebben gebogen. De paus en de concilies hebben het geestelijk primaat, de keizer en de keurvorsten het wereldlijk primaat.

W. van ’t Spijker merkt over de relatie tussen Luther en de laatscholastiek het volgende op: “Er zijn zeker raakvlakken met sommige stellingen van de laatscholastieke theologie, die Luther in het systeem van Willem van Ockham heeft leren kennen.”²⁸⁰ Toch blijft het een punt van discussie in hoeverre Luther gebruik heeft gemaakt van Ockham en Marsilius in zijn denken betreffende de twee regimenten.²⁸¹

3.3.3 De twee-zwaarden-leer in de middeleeuwen

In deze paragraaf ga ik kort in op de gezagsverhouding van het *sacerdotium* (de priesterlijke macht) enerzijds en het *regnum* (de wereldlijke macht) anderzijds. Na de Constantijnse wending (4^e eeuw) wordt deze vraag actueel. Tot hoever reikt het gezag van de keizer die officieel nog *pontifex maximus* is én tot hoe ver reikt het gezag van de paus? Paus Gelasius I (492 – 496) is één van de eersten die deze vraag aan de orde stelt. In een brief aan keizer Anastasius van 494 formuleert hij een doc-

²⁷⁸ Zie: U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 413. J.N. Bakhuizen van den Brink, / W.F. Dankbaar, *Handboek der Kerkgeschiedenis*. Deel 3: *Reformatie en Contrareformatie*, 1967, 194-195.

²⁷⁹ U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 420 e.v. Zie ook: I.N. Bulhof & K. Stam, *Geschiedenis van de Filosofie, Middeleeuwen en het begin van de moderne tijd*, 146-163.

²⁸⁰ W. van ’t Spijker, *Luther. Belofte en ervaring*, 21.

²⁸¹ Vgl. o.a. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 337-338. Een overzicht van de discussie is te vinden bij: L. Schuurman, *Confusio Regnorum*, 54-59.

trine waarin hij een monistische machtsopvatting afwijst.²⁸² “Twee zijn er, die de wereld regeren in hoogste instantie: de heilige autoriteit van de Paus én de keizerlijke macht.”²⁸³ Gelasius I geeft in het vervolg van deze brief echter wel aan dat, ofschoon beiden het gezag van God gekregen hebben, de geestelijke macht van de paus van een hogere orde is dan die van het wereldlijk gezag.

Het pausschap ontwikkelde zich gedurende de middeleeuwen ondanks tegenstand²⁸⁴ tot een monarchisch pausschap met veel moreel gezag. Daarnaast is de paus zelf ook wereldvorst geworden, als gevolg van de vorming van de kerkelijke Staat. Paus Innocentius III (1198 – 1216) wordt zelfs ‘arbiter mundi’ genoemd; de wereldlijke vorsten leggen hem hun geschillen voor.²⁸⁵ Bij Paus Bonifatius VIII (1294-1303) komt het pausschap tot zijn culminatiepunt.²⁸⁶ De *Curie* functioneert als een hofhouding van raadslieden. In deze periode ontstaan ook de *Camera*, een soort ministerie van financiën en de *Rota*, de pauselijke rechtbank. De paus wordt gezien als de hoogste rechter en wetgever. Ook het idee van de pauselijke onfeilbaarheid ontwikkelt zich in deze periode. Echter, in een conflict met koning Philips de Schone van Frankrijk overspeelt hij zijn hand. Philips de Schone neemt Bonifatius gevangen en daarmee is, ondanks zijn snelle vrijlating, ook zijn macht min of meer gebroken. Vanaf die tijd verliest het pausschap aan wereldlijk gezag.

²⁸² Vgl. H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, 1963, 254 –262.

²⁸³ Vgl. H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 33, Derby 1965, m. “Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem.”

²⁸⁴ Bijv. de zogenaamde Investituurstrijd. Zie bijv. R. Kottje / B. Moeller, *Ökumenische Kirchengeschichte*, Band 2, Mainz 1973, m. Het gaat hier om de strijd tussen paus en keizer ten aanzien van de investituur van bisschoppen en abten. Paus Innocentius III had zo zijn eigen opvatting t.a.v. de verdeling van de macht, welke leidde tot een verheffing van de geestelijke macht. Zo trekt hij de leer van de twee zwaarden geheel binnen de macht van de kerk. De paus is volgens Innocentius wel geringer dan God, maar meer dan een mens; hij ziet zichzelf gesteld tussen God en mens. Hij neemt zo bijna de plaats van de middelaar Christus in. Door hem [de paus] spreekt en handelt God zelf. Hij is over alles de rechter en mag zelf door niemand beoordeeld worden. Zo is volgens hem het pausschap een voortgezette vleeswording van God. Innocentius past Bijbelplaatsen als Johannes 1, 16 op zichzelf toe. Geliefd was bij hem de leer van de twee zwaarden. Ontstaan door een foute exegese van Lucas 22, 38. Petrus had namelijk 2 zwaarden in zijn hand, een geestelijk en een wereldlijk. Zodoende draagt de staat het zwaard in dienst van de paus, aan wie alleen de wereldheerschappij toekomt. De geestelijke en de wereldlijke macht verhouden zich als zon en maan, als ziel en lichaam. Volgens Innocentius is het keizerschap een pauselijk leen. Volgens de ‘Donatio Constantini’ behoort het gehele ‘Avondland’ toe aan de paus. Zo kan hij de keizer de wereldlijke macht schenken, maar hem deze naar zijn eigen goeddunken weer ontnemen. De gezworen eden komen dan weer te vervallen, want, zo zegt hij: “men moet immers Gode meer gehoorzamen dan de mensen.”

²⁸⁵ R. Kottje/Moeller, *Ökumenische Kirchengeschichte*, Band 2, Mainz 1973, S. 118 e.v. Vgl. ook H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 33, Derby 1965, D.S. p. 335.

²⁸⁶ Vgl. *Bulle Unam Sanctam*, H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, ed.33, Derby 1965, m. Er wordt een beroep gedaan op Mt. 26, 52 en Luc. 22, 38. DS

Samengevat, de geestelijke macht is verheven boven de wereldlijke macht²⁸⁷ en wel op de volgende gronden:

1. De paus heeft het recht van de keizerkroning. Hij kan onderzoeken of de vorst in aanmerking komt voor de keizerstitel. Hij bepaalt aan wie hij de 'favor apostolicus' geeft.
2. Men doet een beroep op de 'Donatio Constantini' (een vervalsing uit de 9^e eeuw, maar zogenaamd uit de 4^e eeuw). Volgens dit document zou Constantijn onder andere het paleis uit Rome aan de paus nagelaten hebben, alsmede het purperen gewaad. Dit houdt het gezag in over heel het westelijk deel van het Romeinse Rijk. In de 13^e eeuw dacht men nog dat het om een authentiek document ging.
3. Men doet een beroep op de twee-zwaarden-leer. Lucas 22, 38: "Zie, Heer, hier zijn twee zwaarden..." De typologische exegese ervan is: het ene zwaard duidt op de geestelijke macht, het andere op de wereldlijke macht. Jezus zegt: "Dat is genoeg." De kerk heeft het geestelijke zwaard en leent het wereldlijke zwaard uit aan wie ze wil. Het wereldlijk gezag wordt duidelijk ondergeschikt gemaakt aan het geestelijk gezag. Er is sprake van centralisme in de pauselijke hiërarchie. Marsilius van Padua en Willem van Ockham reageren zoals we gezien hebben op dit papalisme en zijn voorstanders van decentralisatie van de pauselijke macht en bepleiten zelfstandigheid voor de wereldlijke macht.

3.3.4 Slotsom

Luthers denken over de twee regimenten is niet helemaal nieuw. Hij blijkt Augustinus' visie op de twee steden gekend te hebben. Zijn denken vertoont op een aantal punten ook overeenkomsten met die visie. Tegelijkertijd moet gezegd worden dat Luther op belangrijke punten andere accenten legt. Het thema van de geestelijke en wereldlijke macht is in de Middeleeuwen een centraal thema en over de verhouding van deze twee machten wordt verschillend gedacht. Kritiek op de ideeën of de macht van de paus en op de concrete machtsuitoefening door de pausen is een onderdeel van deze reflectie. In hoeverre Luther kennis had van de geschriften waarin deze kritiek verwoord wordt is niet duidelijk vast te stellen, maar het is zeer aannemelijk dat hij enige kennis daaromtrent had. De fundamenten voor Luthers denken in twee regimenten zijn in de eeuwen voor Luther gelegd.²⁸⁸

3.4 De ontwikkeling van het denken in twee regimenten bij Luther

Luthers denken over twee regimenten is niet van aanvang af kant-en-klaar en is ook niet hetzelfde gebleven. Aanvankelijk is de invloed van Augustinus' twee-rijken-leer groot. Het Godsrijk en het wereldlijke rijk staan scherp tegenover elkaar, als de stad van God en de aardse stad. Onder het Godsrijk vallen de ware christengelovigen, het wereldlijke rijk daartegen wordt verbonden met de satan. De mensheid valt in twee

²⁸⁷ Een diepgaande uiteenzetting is te vinden bij: U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 328-398.

²⁸⁸ U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, kapittel IV.

kampen uiteen; christenen en niet-christenen.²⁸⁹ Echter, allen zijn kinderen van Adam. Luther merkt op dat de mensheid in twee groepen te verdelen is. Diegenen die door doop en geloof tot het rijk van God behoren zijn zij die oprecht in Christus geloven en onder zijn invloed vallen.²⁹⁰ Tot het rijk van de wereld behoren zij die niet geloven en daarom onder de Wet vallen.²⁹¹ ‘Rijk’ en ‘regiment’ zijn hier te onderscheiden: het ‘rijk van de wereld’ betekent het geheel van mensen. Het ‘wereldlijk regiment’ is het ‘ambt’ door God over het rijk van de wereld tegen de zonde ingezet.²⁹² En zo ook het Rijk van God. Ertoe behoren alle ware kinderen (gelovigen) Gods en het regiment is het geestelijke regiment, te weten het predikambt. De verdeling moet men dus niet zien in termen van bereik. Allen zijn kinderen van Adam, de term ‘rijk’ dient slechts een personenverband en regiment is het bestuur van die persoonsverbanden.

3.5 De rechterhand en de linkerhand van God

In het hiervolgende wil ik systematisch theologisch analyseren hoe de onderscheiding in twee regimenten bij Luther gestalte krijgt. Allereerst ga ik in op de verwar- ring in de terminologie, daarna volgt een bestudering van de verhouding tussen beide regimenten, om vervolgens te onderzoeken hoe de onderscheiding bij Luther gestalte krijgt. Ook ga ik in op twee actuele thema’s in Luthers theologisch denken: de verborgen God en het *simul iustus et peccator*. In Luthers theologie hangen de theologische thema’s nauw samen. Spreekt men bij Luther over zijn denken in twee regimenten, dan moet men ook spreken over de verborgen God en ook over recht- vaardigmaking en heiliging. In deze paragraaf zal ik de onderlinge verbanden aantonen.

3.5.1 De terminologie

Al eerder is opgemerkt dat de zogenaamde ‘leer’ van de twee regimenten c.q. rijken pas sinds de twintiger jaren van de vorige eeuw als term in zwang is gekomen. Al- lereerst, Luther heeft de term twee-rijken- c.q. twee-regimentenleer zelf nooit ge- bruikt in zijn geschriften. Wel kent Luther twee door God ingestelde regimenten, twee goddelijke wijzen van regeren. Ten tweede een opmerking met betrekking tot het gebruik van de woorden ‘regiment’ en ‘rijk’. Wat betreft het woordgebruik valt op dat taalkundig bij ‘rijk’ aan een bepaald bereik, een gebied, een domein, een land gedacht wordt. Het woord ‘rijk’ heeft dus iets statisch. Bij ‘regiment’ valt veel meer

²⁸⁹ In de visie van J. Heckel is dit altijd zo gebleven. Bij hem blijft de oude augustijnse tegen- stelling tussen het rijk van God en het rijk van de duivel centraal staan. B. Lohse geeft aan dat dit voortkomt uit het feit dat Heckel hoofdzakelijk geschriften van de ‘jonge’ Luther gebruikt. De gehele Luther wordt zo geen recht gedaan. (zie. B. Lohse, *Martin Luther, Eine Einführung in sein Leben und Werk*, München 1981, 193-194. Zie ook S. 207, waar Lohse verwijst naar de geschriften van J. Heckel).

²⁹⁰ WA 11, 249, 24: “Hie müssen wyr Adams kinder und alle menschen teylen ynn zwey teyll: die ersten zum reych Gottis, die andern zum reych der welt. Die zum reych Gottis gehören, das sind alle recht glewbigen ynn Christo unnd unter Christo.”

²⁹¹ WA 11, 251, 1: “Zum reych der wellt – oder unter das gesetzt gehören alle, die nicht Chris- ten sind.”

²⁹² Vgl. P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, 57.

aan het bestuur te denken, de bediening, het heersen, het regeren. De nadruk ligt hier op het functionele moment. Het woord ‘regiment’ heeft dus meer een dynamische lading. Zelf heb ik, in aansluiting bij Törnvall²⁹³, ervoor gekozen liever van ‘regiment’ dan van ‘rijk’ te spreken, om daarmee aan te duiden dat het niet om twee ruimten, maar om twee wijzen van regeren gaat, zie ook de vorige pagina.²⁹⁴ Luther zelf spreekt vaak van de linker- en de rechterhand van God.²⁹⁵ Met zijn ‘rechterhand’ schept God zijn kerk door de vergeving der zonden in Woord en Sacrament. Hij schept de nieuwe mens door het Evangelie van kruis en opstanding. Hierbij schakelt Hij mensen in, maar die gaan schuil achter het evangelie. Dit is zijn directe eigenlijke werk. Met zijn ‘linkerhand’ oefent God het regiment uit in de wereld. Daar werkt Hij niet rechtstreeks, maar gebruikt gemeenschapsordeningen en tussenpersonen, door Hem ingezet en aangesteld. Wereldlijke macht is een afschaduwing van de heerschappij van Christus.²⁹⁶ Dit is een minder directe, maar daarom niet minder reële regering van God zelf.²⁹⁷

G. Rothuizen geeft in zijn dissertatie ‘*Primus Usus Legis*’ aan dat Luther verschillende termen kent voor dezelfde zaak. Bij Luther zijn o.a. de volgende termen terug te vinden: ‘Regiment’, ‘Reich’, ‘Ordnung’, ‘Gewalt’, ‘Obrigkeit’.²⁹⁸ Ook een term *opus alienum* wordt gebruikt in onderscheid van *opus proprium*. Met *opus alienum* wordt Gods vreemde werk bedoeld, het wereldlijk regiment, met *opus proprium* wordt Gods eigenlijke werk bedoeld, het geestelijke regiment.²⁹⁹

3.5.2 De verhouding tussen de beide regimenten

Bij het einde van de vorige paragraaf ben ik terechtgekomen bij de verhouding tussen de beide regimenten. Lutherkenner W.J. Kooiman geeft aan dat het Luthers bedoeling was om de mensen het onderscheid tussen het geestelijke en het wereldlijke regiment van God duidelijk te maken; tussen kerk en evangelie aan de ene kant en tussen staat en de maatschappij aan de andere kant.³⁰⁰ Tegelijkertijd geeft Kooiman aan dat Luther beide principieel wil onderscheiden, niet om de wereld aan Gods gezag te onttrekken, maar juist om haar met al haar ordeningen opnieuw te stellen onder zijn directe autoriteit.³⁰¹ Duidelijk blijkt hieruit dat Luther scheiding wil tus-

²⁹³ G. Törnvall, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*, München 1947, 124.

²⁹⁴ Zie ook W.J. Kooiman, ‘Vruchten der reformatie voor de cultuur: Luther’, in: *Cultuurschiedenis van het christendom*, 1106 – 1107: “Luther wil de wereld dus niet splitsen in twee gebieden, het leven niet in twee sferen, hij bedoelt dat de mens twee verschillende posities moet innemen binnen een-en-dezelfde wereld, dat hij in twee regimenten, die beide goddelijk zijn, aan God onderworpen is.” Het gaat daarbij niet om een scheiding tussen een persoonsmoraal en een ambtsmoraal, maar de mens staat in tweërlei relatie tot God.

²⁹⁵ Vgl. bijvoorbeeld: WA 36, 385, 8.

²⁹⁶ 60 WA 30 II, 554, 11: “Weltliche herrschafft ist ein bilde, schatten und figur der herrschafft Christi.”

²⁹⁷ W.J. Kooiman, *Luther. Zijn weg en werk*, 122.

²⁹⁸ G. Rothuizen, *Primus Usus legis. Studie over het gebruik van de wet*, Kampen 1962, 70.

²⁹⁹ De term *opus* is een term die qua sfeer hoort bij regiment en niet zozeer bij rijk.

³⁰⁰ O.H. Pesch merkt op dat in het latere werk van Luther naast de Staat, ook zaken als huwelijk, familie, eigendom, wetenschap, recht en kunst vallen onder het wereldlijk regiment. Het gaat dus om de maatschappelijke orde. Zie O.H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, 231-232.

³⁰¹ W.J. Kooiman, *Luther. Zijn weg en werk*, 121.

sen beide regimenten. Beide regimenten vallen echter onder de “eine und selbe Gott.”³⁰² In deze twee-eenheid wil hij de eenheid van God vasthouden.³⁰³ Tegelijkertijd wil Luther geen vermenging van de beide regeervormen. Vermenging ziet Luther als het werk van de duivel die zal trachten de beide regimenten te vermengen, waardoor de twee wijzen waarop God regeert worden verstoord en zijn gezag wordt tegenwerkt. Deze vermenging zal overigens later in een aparte paragraaf besproken worden.

3.5.3 Beschrijving van de regimenten

Wat verstaat Luther precies onder het geestelijk en wereldlijk regiment? In de volgende onderdelen zoek ik naar een antwoord.

3.5.3.1 Het geestelijk regiment

Onder het geestelijk regiment rekent Luther het Koninkrijk van God. Het heeft zijn oorsprong in de hemel en is van een totaal andere orde dan de wereldlijke regimenten. Het geestelijk regiment regeert de mensen door het in Woord en Sacrament aangereikte Evangelie. Hier wordt de vergeving van zonden verkondigd en de vrijheid van de kinderen van God.³⁰⁴ In dit rijk (geen bereik maar een personenverband) ontmoet de mens dus niet een God van toorn en wet, maar een Vader die hem barmhartigheid en vergeving schenkt. Christus heerst door zijn Heilige Geest, die leert en maakt de mens zo, dat hij niemand onrecht doet, voor iedereen liefde heeft, voor iedereen graag en vrolijk onrecht lijdt, ja zelfs tot in de dood toe.³⁰⁵ Het geestelijke regiment bepaalt het leven van de mens. Dit betekent niet dat de christen vrij is van wereldlijke structuren of dat christenen onderling voor elkaar geen verantwoordelijkheid zouden moeten dragen, maar wel dat alles binnen het geestelijk regiment

³⁰² WA 11, 251, 15: “Darumb hatt Gott die zwey regiment verordnet, das geystliche, wilchs Christen unnd frum leutt macht durch den heyligen geyst unter Christo, unnd das weltliche, wilchs den unchristen und bösen weret, dass sie eutzerlich müssen frid halten und still seyn on yhren danck.” Luther zegt verder: “Es ist der eine und selbe Gott, der beide regimente verordnet hat.”

³⁰³ Een voorbeeld hiervan is Luthers verklaring van het Hooglied. WA 31 II, 586-769. Hij distantieert zich van de traditionele uitleg, waarin de Bruidegom Christus is en de bruid de kerk, maar gaat een nieuwe weg door aan het Hooglied een politieke betekenis toe te kennen. In de inleiding geeft Luther aan dat het Hooglied handelt over Gods ordeningen in de regering en over zijn volk. Hij leest het lied als een gedicht, waarin God gedankt wordt voor een ‘goed en rechtvaardig regiment’. Kerk en staat zijn samen een Godsgeschenk, waaraan God zijn goedkeuring hecht, (Vgl. WA 31 II, 733.) Een omvattende studie hieromtrent is te vinden bij M. Verduin, *Canticum Cantorum. Het lied der liederen. Een onderzoek naar de betekenis, de functie en de invloed van de bronnen van de kanttekeningen bij het Hooglied in de Statenbijbel van 1637*, Utrecht 1992, 258-326.

³⁰⁴ P. Althaus, ‘Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik’, in: *Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey, Darmstadt 1969 (105-141), 109: “Er regiert durch das im Wort und Sakrament dargebotene Evangelium, d.h. dadurch daß er den Seinen die Vergebung der Sünden und damit die Freiheit der Kinder Gottes bringt.”

³⁰⁵ WA 11, 250, 3: “das sie niemant unrecht thun, yderman lieben, von yderman gerne und frölich unrecht leyden, auch den todt.”

geschiedt vanuit het geloof en de liefde. Wezenlijke structuren zijn niet nodig: binnen dit regiment leven de christenen volgens de geboden van God en naar de wil van God. Hier gelden de regels zoals Jezus die in de Bergrede tekent; een liefde die zonder grenzen is en zodoende grenzeloos vergeeft, niet toornt en geen andere wapens hanteert dan alleen de liefde op zich en het dienen van de naaste.³⁰⁶ Eén ding is voor Luther duidelijk, de wereld kan niet met het Evangelie geregeerd worden.³⁰⁷ In het wereldlijk regiment gelden andere spelregels dan in het geestelijk regiment. In het wereldlijk regiment wordt geregeerd met uiterlijke dwang. Wel regeert Christus ook in het wereldlijk regiment. Hij regeert daar door middel van mensen.

Luther zelf geeft aan dat de christen in het rijk van Christus leeft. Voor hen zijn de rechten van de staat niet beslissend, omdat zij immers bereid zijn onrecht te lijden. Zij hebben de zwaarmacht van de overheid eigenlijk niet nodig.³⁰⁸ Tegelijkertijd vindt Luther de staat bepalend voor de omgang met de naaste. Het wereldlijk regiment is er ten behoeve van de omgang met alle mensen. Luther beroept zich op Romeinen 13, 1 en 1 Petrus 2,13 en zegt: “Aber weyl eyn rechter Christen auff erden nicht yhm selbs sondern seynem nehisten lebt unnd dienet szo thutt er von art seyns geystes auch das des er nichts bedarff sondern das seinem nehisten nutz und nott ist. Nu aber das schwerd eyn grotz nodlicher nutz ist aller welt das frid erhalten sund gestrafft und den bösen geweret werde szo gibt er sich auff aller willigst unter des schwerds regiment gibt schos ehret die uberkeyt dienet hilfft und thut alles was er kan das der gewalt fodderlich ist auff das sie ym schwang und bey ehre und furcht erhalten werde wie wol er des fur sich keynes darff noch yhm not ist Denn er sihet darnach was andern nutz und gütt ist.”³⁰⁹

3.5.3.2 Het wereldlijk regiment

Met bovenstaande uitspraak van Luther staat men midden in het wereldlijk regiment. In het wereldlijk regiment gaat het om wereldlijke gerechtigheid, die bereikt wordt door middel van heerschappij en dwang, door middel van de zwaarmacht en de wetten. Luther denkt hierbij niet alleen aan de overheid. Dat blijkt al op de wijze waarop hij ‘de macht van het zwaard’ uitlegt: Deze macht geeft aan wat tot het wereldlijke regiment behoort, zoals alle wereldlijke rechten en wetten, zeden en gewoonten, gebruiken en standen, onderscheiden ambten, persoon, kleding enzo-

³⁰⁶ P. Althaus, ‘Luthers Lehre von den beiden Reichen’, 109: “Sie empfangen die Liebe, wie Jesus sie in der Bergpredigt zeichnet: die ohne Schranke gibt, grenzenlos vergibt, sich nicht rächt, keine andere Waffe führt als eben das Lieben selbst, das Dienen am Mitmenschen.”

³⁰⁷ Vgl. WA 11, 251, 22; WA 15, 301, 18; 306, 28: “So habe ich nu offtmals geleret, das man die welt nach dem Euangelio und Christlicher liebe nicht soll noch mag regieren, sondern nach strengen gesetzen mit schwerd und gewalt, darumb das die welt böse ist und widder Evangelion noch liebe annympt, sondern nach yhrem mutwillen thut und lebt, wo sie nicht mit gewalt gezwungen wird.”

³⁰⁸ WA 11, 250, 18. Luther zegt hier dat de christenen “durch den geyst unnd glawben aller ding genaturt das sie wol und recht thun mehr denn man sie mit allen gesetzen leren kan und dürfen fur sich selbs keyn gesetz noch rechts.”

³⁰⁹ WA 11, 253, 23 ff.

voort.³¹⁰ Dit alles draagt bij tot de tijdelijke vrede en welvaart.³¹¹ Het wereldlijk regiment is nodig om 'de boze' in te dammen. Tegenover de grenzeloze begeerten en hebzucht van de mens kan de Staat slechts met de door haar verkregen macht en de doorgevoerde rechtsorde de voortdurende chaos tegengaan en de orde en vrede bewaren.³¹² Luther wijst er op dat christenen voor zichzelf het wereldlijk regiment niet nodig hebben. Zij doen immers vanzelf uit naastenliefde en dankbaarheid al wat God van hen vraagt. Toch behoren ook zij zich aan het wereldlijk regiment te houden en mee te werken aan de uitvoering ervan. Zo moeten wij begrijpen dat het wereldlijke regiment bestaat uit Gods liefde en goedheid, die de mens binnen het wereldlijk bestaan het leven schenkt en onderhoudt en geestelijk door het Evangelie rechtvaardig maakt.³¹³

Een christen kan zo handelingen verrichten (bijvoorbeeld soldaat zijn, het zwaard hanteren, etc.) die hem voor zichzelf als christen *coram Deo* tot zondaar zouden maken, maar die hij met een goed geweten kan doen binnen de door God gelegde verbanden van het wereldlijk regiment. *Coram Deo* is de christen, een persoon, op zich zonder enige binding met anderen, maar het *coram Deo* is niet de enige positie welke de mens heeft. Hij staat ook voor het aangezicht van de mensen, *coram hominibus*. Hij moet zich dus aan anderen binden en dat is nu wat Christus met het wereldlijk regiment wil bereiken.³¹⁴ Op deze wijze (de mens als staande *coram Deo* zowel als *coram hominibus*) wil Luther de Bijbelse lijn van de goddelijke genade zonder menselijke verdienste, maar ook de plicht tot goede werken tot zijn recht laten komen. Het is voor Luther een duidelijke zaak dat het wereldlijk regiment in de lijn van de goede werken niet tiranniek, maar vaderlijk moet zijn.³¹⁵ "Het door God ingestelde 'ambt' van de overheid betekent bij Luther dan ook geen religieuze ideologisering van politieke machtsverhoudingen, maar verwijst naar de 'dienst' die met dit ambt verbonden is. Deze dienst is altijd gericht op de ander ten behoeve van wie het ambt is ingesteld."³¹⁶

³¹⁰ WA 11, 258, 28; zie ook: WA 23, 514, 1: "Durchs schwert aber verstehe ich alles, was zum weltlichen regiment gehört, als weltliche rechte und gesetze, sitten und gewohnheiten, geberden, stende, unterscheidene empfter, person, kleider, etc."

³¹¹ WA 23, 390, 14: "Diese 'weltlich' oder 'zeitlich' regiment ist nötig neben dem reich Christi. ohn das könnte dies Leben nicht bestehen."

³¹² P. Althaus, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, 110: "Gegenüber der grenzenlosen Begehrlichkeit und Selbstsucht der Menschen kann nur der Staat durch die von Macht getragene und durchgesetzte Rechtsordnung dem ständig drohenden Chaos wehren, die Ordnung und den Frieden wahren."

³¹³ Vgl. O.H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, 232: "Das Weltliche Regiment ist jetzt einen Liebe und Güte Gottes, die dem Menschen im weltlichen Bereich sein Leben schenkt und erhält und ihn geistlich durch das Evangelium gerecht macht."

³¹⁴ Zo ook: L. Schuurman, *Confusio Regnorum*, 74: "Coram Deo ist der Christ eine Person für sich selbst ohne irgendeine Bindung an andere Menschen. Aber 'Coram Deo' ist nicht die einzige Position des Menschen: er soll auch 'Coram Hominibus' sein und das ist es was der Christ mit dem weltlichen Regiment zu schaffen hat."

³¹⁵ Zie: M. Luther, *De Grote Katechismus*, vertaald en ingeleid door P. Boendermaker, Rozenburg 1978, 34 – 45.

³¹⁶ K. Zwanepol, *Twee-Rijken-Leer en democratie*, 39.

3.5.4 De verborgen God

De wereld is dus voor Luther niet een godverlaten terrein. Een gevolg van Luthers denken in twee regimenten is, dat het menselijk leven ook buiten de kerk nooit zonder God wordt geleefd. Er is bij Luther geen sprake van een dualisme tussen enerzijds een geestelijk rijk en anderzijds een rijk waaruit God verbannen is. Echter, de wijze waarop God regeert in het wereldlijk regiment geschiedt op een verborgen wijze. Mijn vermoeden is dat Luther dit onderscheid in regimenten ook ziet in verhouding tot de *Deus absconditus* en de *Deus revelatus*.³¹⁷ In het wereldlijk regiment blijft God verborgen, gemaskeerd.³¹⁸ God vermomt zich in Zijn schepping.³¹⁹ Luther verbindt aan de karakterisering van God als de verborgene ook de karakterisering ‘onbegrijpelijk’, *incomprehensibilis*. Voor hem betekent dit niet dat God niet gekend kan worden, God is bij Luther geen *Deus ignotus*. “God kan men niet begrijpen en men voelt Hem toch.”³²⁰ Luther kan weliswaar heel eenvoudig spreken hoe God een wonderbaarlijk Heer is, dat Hij niet rekent zoals de wereld rekent, dat Hij het houdt met de nederigen en de geringen, dat Hij de mens oefent door de wonderlijke wegen van zijn leiding. Maar dat betekent niet dat God geheel en al ‘gepakt’ of ‘omvat’ kan worden. God is zondermeer *mysteriis suis et iudiciis impervestigabilis*; hij bewijst zijn *vera majestas... in metuendis mirabilibus et iudiciis suis incomprehensibilibus*.³²¹ Hij is in zijn wezen geheel verborgen voor alle rede. M. Ruppert zegt: “Heel de schepping is een mom-aangezicht van God. God zit erachter. Hij doet zijn werk daardoor, daarin, verkleed in de creatuur.”³²² Door deze vermomming wordt ook de activiteit van de mens mogelijk gemaakt. God heeft de mensen niet als levenloze dingen in de wereld gesteld, maar Hij heeft hen als persoonlijke en werkende mensen geschapen. Door gemaskerd of vermomd te handelen, blijft het geestelijke leven van de mensen behouden. Openbaarde God zich in de geschiedenis niet gemaskerd of vermomd, dan zou het persoonlijk geestelijk leven worden weggevaagd.³²³ En zonder menselijke werken wil God het niet doen, maar Hij wil evenmin dat zijn wereldlijk werk van onze werken afhangt. Als God direct en zichtbaar in de geschiedenis zou werken, zou de mens alles aan Hem overlaten en zelf niets doen. Alleen door vermomming kan God de mens uit zijn doodsheid halen. Hij verbergt zich in het menselijk handelen. Hij verbergt zich zo, dat het verborgen blijft voor de

³¹⁷ Deze termen komen hoofdzakelijk uit de disputatie met Erasmus, ‘*De servo arbitrio*’ (WA 18, 606. e.v.).

³¹⁸ F. Blanke, *Der verborgene Gott bei Luther*, Berlin 1928, 11, heeft erop gewezen dat de gedachte van de verborgen God reeds in Luthers college over de Psalmen van 1513 – 1515 op bijzondere wijze naar voren treedt.

³¹⁹ Dit denken wordt ook wel de larva-leer genoemd. Larva betekent zoveel als masker. Luther spreekt ook wel van ‘personae’ wat ‘rol’ of ‘masker’ betekent. God ‘speelt’ een bepaalde ‘rol’ of verbergt zich achter een ‘masker’. Bij Luther zijn alle creaturen vermommingen van God. Als God zichtbaar zou zijn, dan zou de mens passief worden en alles aan Hem overlaten, maar juist doordat God zich verbergt wordt de mens actief. Want in de menselijke activiteit komt het werk van God mee. Vgl. WA 20, 273; 31 I, 436.

³²⁰ WA Tr, VI, 6530: “Gott kann man nicht begreifen und man fühlet ihn doch.”

³²¹ Vgl. WA 18 en dan met name 784-787. Vgl. ook R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1963, Nachdruck 2004, 124.

³²² M. Ruppert, *Het Rijk Gods en de wereld*, 248.

³²³ Zie onder andere WA 15, 373; 16, 263; 40 I, 173.

mens dat God door Hem werkt, maar ook *hoe* God door hem werkt. Maar het geloof weet dat het zo is.³²⁴ Zo kan God zichzelf in ‘niet - christenen’ verbergen. Zij hebben hun kennis uit de algemene openbaring, de zogenaamde *Lex naturae*, die correspondeert met de Decaloog³²⁵, de tien geboden in haar samenvatting van de liefde alsook in haar uitwerking. Het ambt van de overheid is dan ook niet alleen voorbehouden aan christenen; dankzij de *lex naturae* kan het verstand van de ‘kinderen van deze wereld’ toch geprezen worden. De algemene openbaring is dus een belangrijk element in de fundering van het wereldlijk regiment. Daarmee is tegelijkertijd gezegd dat het wereldlijk regiment zeker niet samenvalt met het rijk van de satan. Integendeel: God is juist in het gevecht met de duivel en maakt daarbij gebruik van de twee regimenten. Door het wereldlijke regiment regeert God het rijk van de satan (zoveel mogelijk). Ook al is de mens in de wereld van God afgefallen, toch moet men deze mens verstaan als voor Gods schepping bestemd.³²⁶ God heeft zijn schepping niet losgelaten en Luther wil juist duidelijk maken dat God het wereldlijke regiment en de *lex naturae* gegeven heeft tot inperking van de macht van de boze. Het wereldlijke natuurrecht moet altijd de demonisering van de Staat tegengaan.³²⁷ De *lex naturae* is immers geen *lex divina* (goddelijk recht), maar aan de *lex divina* ondergeschikt. Het natuurrecht maakt duidelijk dat niet het volk, niet een staatsidee, niet de staat goddelijk is of goddelijke eigenschappen heeft.³²⁸ “Zo werkt God door de *lex naturae* zijn *opus alienum*, zijn vreemd werk, om tot zijn *opus proprium* te komen, zijn meest eigenlijke werk.”³²⁹

³²⁴ Het geloof is het ‘steeds werkende machtige ding’ in ons, het is het sterkste affect, wat door de Geest in ons hart gewerkt wordt, want het is ons geloof dat “ons innerlijk veranderd en opnieuw geboren doet worden”, is de strekking van de *servo arbitrio*. Vgl. R. Otto, *Das Heilige*, 124 - 125. Vgl. ook M. Ruppert, *Het Rijk Gods en de wereld*, 248 - 249.

³²⁵ WA 18, 81, 18, “...die naturlichen gesetze nyrgent so feyn und ordenlich sind verfasst als ynn Mose.”

³²⁶ Vgl. R. Bring, *Der Glaube und das Recht nach Luther*, in: *Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey, Darmstadt 1969, 310: “Aber im Gottes Kampf gegen den Teufel benützt er zwei Regierungsarten zwei Regimente. Diese Betrachtungsweise eröffnet uns auch die Möglichkeit den Menschen dieser Welt als einen von Gott abgefallenen und also im Innern von ihm geschiedenen Menschen zu sehen und ihn andererseits doch als von Gottes Wirken in Gesetz und Schöpfung bestimmt zu verstehen.”

³²⁷ WA 18, 307, 5: “Dis ist alles gesagt von gemeynem gottlichem und natürlichem recht, das auch heiden, turcken und Juden hallten müssen, soll anders fride und ordnung ynn der welt bleiben.”

³²⁸ R. Bring, *Der Glaube und das Recht nach Luther*, 325: “Das ‘Natuurrecht’ sagt einfach: Nicht das Volk, nicht eine Staatsidee, nicht der Staat ist gottlich. Es gibt einen Gott, der alles dies zunichte machen kann und der durch sein Sprechen uns sagen kann, was Recht ist.”

³²⁹ W. van 't Spijker, *Luther. Belofte en ervaring*, blz. 189. H. Blaumeister, *Martin Luthers Kreuztheologie, Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521)*. Paderborn 1995, 178, geeft terecht aan dat ‘opus proprium’ en ‘opus alienum’ samenhangen: “Weil der Mensch, auf sich selbst gestellt ‘Fleisch’ ist, verspürt er, wenn er mit Gottes Werk, mit der Menschheit Christi, mit dem Wort Gottes zusammentrifft, nicht das, was ihm da im Wahrheit begegnet – das opus proprium -, sondern ein höchst befremdliches Geschehen - das opus alienum -, bis er nicht im Glauben durchstößt zu dem, womit er es hier in Wirklichkeit, wenngleich in gegenteiliger Gestalt, zu tun hat: dem opus proprium im opus alienum – Gottes eigenem Werk, das in dieser Weltzeit (....) nicht anders vorliegt als in seinem befremdlichen Werk.” Zo ook W.J.

3.5.5 Tegelijk zondaar en rechtvaardige

Zoals ik al eerder opmerkte, is het hart van Luthers theologie: ‘de rechtvaardiging van de zondaar’. Wanneer God zijn gerechtigheid aan de mens toerekent, betekent dit dat men haar van zichzelf niet heeft, maar dat deze geschonken wordt door het geloof in Hem.³³⁰ In dit verband brengt Luther de bekende formule ter sprake: tegelijk zondaar en rechtvaardige.³³¹ *Simul iustus et peccator*. Dat maakt het mijns inziens onmogelijk om het leven in twee gebieden op te delen, een heilige sfeer en een profane, waarbij het profane gebied door sacrament en kerkelijke zegen gewijd moet worden om ze in een hogere eenheid samen te kunnen vatten. De vraag die opkomt is dan: heeft Luther de heiliging niet volkomen weggedrukt door zijn concentratie op het geloof? Is het wel zinvol te spreken over de nieuwigheid van het leven, waartoe de genade verandert?

L. Schuurman wijst er op dat het Luther in zijn denken in twee regimenten te doen is om de zuiverstelling van de verhouding: rechtvaardiging - heiliging. Hij komt dan ook tot de volgende conclusie: de leer van de regimenten moet als een vorm van het dubbelgebod van de liefde worden gezien. Het gaat om God liefhebben en de naaste.³³² In het wereldlijk regiment, *coram hominibus* voltrekt zich de heiliging van de mens.³³³ *Coram hominibus* is de plaats waar God de mens gesteld heeft in deze wereld, in zijn ambt, stand en beroep. Het is niet verkeerd dat de mens ‘coram Deo’ passief is en alleen maar ontvangen kan, maar verkeerd is het als hij uit deze rechtvaardiging door het geloof een *quiëties* maakt en zijn ogen voor de wereldlijke taken sluit. J.T. Bakker zegt: “De heiliging, de voortgang ook in het geloof, wordt gedra-

Kooiman, ‘Vruchten der reformatie voor de cultuur: Luther’, 1105; “God die een vreemd werk doet om Zijn eigen werk te doen.”

³³⁰ Luther stoorde zich eerst aan Romeinen 1, 17: “Want gerechtigheid Gods wordt daarin (in het Evangelie, vgl. vers 16) geopenbaard uit geloof tot geloof, gelijk geschreven staat: De rechtvaardige zal uit geloof leven.” Hij vatte de ‘gerechtigheid Gods’ op als een actieve gerechtigheid volgens welke God rechtvaardig is en de zondaar straft. Totdat hij de innerlijke samenhang van het hele vers ging verstaan, toen begon hij de betekenis te verstaan: door het Evangelie wordt gerechtigheid van God geopenbaard, namelijk de passieve, waardoor de barmhartige God ons rechtvaardig maakt door het geloof, zoals geschreven staat, de rechtvaardige leeft uit het geloof. (Vgl. WA 54, 185 e.v.). Het is een gerechtigheid die van God uitgaat gedragen in het Evangelie. Ook de grammaticale vorm, een “doppelt Plusquamperfekt” wijst op een schenkende gerechtigheid. Vgl. o.a. B. Lohse, *Luthers Theologie*, 97–110. Door Christus levensovergave tot in de dood zijn wij bevrijd van het doodvonnis. Deze radicale verlossing veronderstelt een radicale verlorenheid. Luther geeft dit weer in ‘*De servo arbitrio*’. H. Berkhof zegt in: *De mens onderweg. Een christelijke mensbeschouwing*, ’s-Gravenhage 1976, 85: “Deze belijdenis aangaande de ‘verslaafde wil’ (Luther) is geen product van een pessimistische mensbeschouwing, maar de keerzijde der belijdenis van het heil in Christus.”

³³¹ WA 56, 272 ‘*simul peccator et iustus*’. Luther zegt hierbij: “*peccator re vera, sed iustus ex reputatione et promissione Dei certa.*” (Naar waarheid een zondaar, maar rechtvaardig op grond van de toerekening en de zekere beloften van God). Zie voor een uiteenzetting o.a.: W. van ’t Spijker, *Luther, belofte en ervaring*, 184 e.v.

³³² L. Schuurman, *Confusio Regnorum*, 79. “So kann die Regimentenlehre hier als gestalt des Doppelgebotes der Liebe gesehen werden.”

³³³ WA 2, 730, 32: “(Gott) ubet dich deyn lebelang mit vilenn guten wercken und mancherley leyden.”

gen door de steeds opnieuw geschiedende rechtvaardiging. Zodra de mens deze voortgang op zichzelf beziet, haar als zijn bezit beschouwt, wordt ze een belemmering voor het Evangelie, in plaats van vrucht ervan.”³³⁴ De naaste moet men dienen op de plaats waar God de mens *coram hominibus* gesteld heeft.³³⁵ Vlijt en trouw op de plaats waar God de mens gesteld heeft, ziet Luther als vruchten van het geloof.³³⁶ God geeft de mens een plaats in het wereldlijk regiment niet voor eigen eer en eigen doeleinden, niet om er carrière mee te maken, maar om God te verheerlijken en de naaste te dienen. Het is dus beslist onterecht om te doen voorkomen dat voor Luther de gerechtvaardigde mens zonder vruchten van het geloof kan zijn. Wat hij afwijst, is dat de mens zelf te beslissen heeft waar en hoe hij naar de heiliging moet streven. Monniken en ‘Schwärmer’ kiezen volgens Luther die eigen weg. Een christen is tevreden met zijn door God gegeven plaats in het wereldlijk regiment. De mens moet, mag, ‘werken’ doen, maar niet ‘werken’ door welke hij zalig wordt. Rechtvaardig wordt hij zonder ‘werken’. De werken zijn voor God niet noodzakelijk. Men kan God niet sterker of rijker maken met het doen van de goede werken. Wel is het doen van goede werken belangrijk voor de naaste.³³⁷ Het gaat dus niet om een beloning, maar om barmhartige dienst aan de naaste.³³⁸ Dat is navolging. Dat is bij Luther ware vroomheid.³³⁹

Het sociaal-ethisch handelen maakt in eigenlijke zin bij Luther de heiliging uit.³⁴⁰ Zo leeft de christen onder beide regimenten, hij leeft zo *coram Dei* en *coram hominibus*. Kortom Luther bedoelt dat het geloof in de rechtvaardigmaking van de goddeloze de mens wel bevrijdt van de verdienstelijkheid van de goede werken, maar niet van de opdracht tot het doen ervan. Het gaat er dan niet om dat de mens er vroom door wordt voor God, maar door het geloof dat de goede werken vanzelf voortbrengt. Of anders gezegd; de liefde gaat schuil onder het geloof. Daarom stel ik dat, volgens Luther, de liefde de samenvatting is van de Bergrede.³⁴¹ Deze liefde is tegelijk het motief voor het verantwoordelijke handelen van de christen zowel in zijn ‘Amt’ als

³³⁴ J.T. Bakker, *Coram Deo, Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie*, Kampen 1956, 218.

³³⁵ WA 6, 242, 27: “Unser eygene angenommene gutte wercke füren uns auff und in uns selbs, das wir unser nutz und selickeit allein suchen, aber gottes gebot dringen uns zu unserem Nehsten, das wir dadurch nur nutzlich sein anderen zu yhrer Selickeit.”

³³⁶ WA 32, 469, 9: “Das heissen wir den glauben mit seinen früchten, das ist gute wercke thun und seines stands oder amp mit vleis und trewen warten und allerley darüber leiden.”

³³⁷ WA 10 III, 222, 24: “Ihr habt oft gehört, das wir gegen gott nicht bedürffen der werck, sunder gegen dem nechsten. Man kan got sterker noch reicher machen mit den wercken, aber den menschen kann man mit sterken und reich machen, dem seind von-nöthen, da sollen sie auch hin geen unnd nit zu got.”

³³⁸ WA 10, III, 279, 13: “Darumb sag: O got, ich wil mit meinen wercken nichts vor dir verdienen, sonder allain dahin richten, das sy dem nächsten dienen und mich an deine blosse barmherzigkait halten.”

³³⁹ WA 12, 333, 18. “Also sollen nu alle unsere werck seyn das sie aufs lust und lieb daher fließen und alle gegen dem nechsten gericht seyn, weyl wyr fur uns selbs nichts durffen, das wyr frum werden.”

³⁴⁰ Vgl. G. Rothuizen, *Primus Usus Legis*, 233.

³⁴¹ Vgl. WA 32, 494.

in zijn 'Person'.³⁴² Dat houdt voor de christen ook een opdracht in voor zijn handelen in de wereld. De liefde werkt op verschillende manieren door, zowel in de persoon als het ambt. De christen mag zijn ambt bekleden vanuit een christelijk liefdevol begrip. Dat betekent overigens niet dat de liefdevolle invulling zondermeer een liefdevol antwoord hoeft te verwachten van buitenaf.

Vandaar de grote ontspanning, de overwinning op elke vorm van verkramptheid in het leven van een christen. De motor van alle gehoorzaamheid in beide regimenten is de liefde tot God en de naaste. Dan zullen de beide begrippen: rechtvaardiging (geloof) en heiliging(werk) op elkaar betrokken blijven.³⁴³

3.6 Samenhang

De zichzelf verbergende en openbarende God wil ruimte laten voor het handelen van de mens. De openbaring van God culmineert in Christus. In de vernederde Christus aan het kruis mag de mens zich vergeven weten voor zijn zonden en: leren leven ten dienste van God en de naaste. Anderszijds laat God in zijn afwezigheid ruimte voor de mens en zijn aanvechtingen. Daarmee zet God uit liefde in op de zondige mens en niet alleen op Zijn eigen handelen. De vrijspraak van de mens betekent een mogelijkheid voor het rechtvaardige handelen van de mens zelf. Voor de mens behelst het een loslaten van zichzelf en leven *coram Deo*. In dat leven mag de mens God verborgen ontwaren. Dit diepe grondbesef houdt een nieuwe houding van de mens in deze wereld in. Zowel voor God als voor de medemens, in het wereldlijke en geestelijke regiment, moet de mens zich door zijn rechtvaardiging geroepen weten tot dienst aan de naaste. Daarmee is het leven van de christen altijd betrokken op beide regimenten en betekent een poging tot terugtrekken in een van beide regimenten een tekort aan de opdracht tot navolging. De wet van Gods liefde geldt beide regimenten.

3.7 Vermenging van de twee regimenten

In zijn denken over de twee regimenten wil Luther de regimenten bij elkaar houden, onvermengd en ongescheiden. In de vorige paragrafen is met name de ongescheidenheid van de twee regimenten aan de orde gekomen. Nu richt ik me echter op een ander thema, waarvoor ook Luther telkens weer aandacht vraagt, namelijk het gevaar van vermenging van het geestelijke met het wereldlijke regiment.³⁴⁴ Luther verzet zich tegen een door elkaar halen van de beide regimenten van God die hij, zoals we gezien hebben, juist zo zorgvuldig onderscheiden had. Nergens zag Luther de duivel meer aan het werk, dan in de vermenging van de beide regimenten. Hij zag

³⁴² Vgl. G. Forck, Die Königsherrschaft Christi und das Handeln des Christen in den weltlichen Ordnungen nach Luther, in: *Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey, Darmstadt 1969 (381-431), 391.

³⁴³ U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 541. "Dann würden beide Begriffe wie Rechtfertigung (Glaube) und Heiligung (Werk) auf einander bezogen sein."

³⁴⁴ WA 51, 239, 22: "Ich mus imer solch unterscheid dieser zweier Reich ein blewten und ein kewen, ein treiben und ein keilen, obs wol so oft, das verdrieslich ist, geschriben und gesagt ist. Denn der leidige teuffel höret auch nicht auff, diese zwey Reich ynn einander zu kochen und zu brewen."

dat als een misleiding van de boze. Deze misleiding bestaat daarin dat de duivel de mensen op wereldlijk gebied tot het doen van daden aanspoort, dat wil zeggen om op het wereldlijk vlak geestelijk gezag te claimen. Door deze list ontstaat vermen-
ging van de beide regimenten, waardoor Gods werk in beide regimenten miskend wordt.³⁴⁵ De ‘boze’ tracht altijd dingen door elkaar heen te gooien en doet daarmee zijn naam eer aan.³⁴⁶ De vermenging is voor de kerk, maar ook voor de wereld nadelig. Het wordt voor de christen immers onmogelijk in de wereld te leven. De *confusio regnorum*³⁴⁷ is een miskenning van de twee wijzen waarop God regeert. Luther reageert tegen de *confusio* op drie terreinen:³⁴⁸

- De Rooms Katholieke vermenging; hier wordt het wereldlijk regiment vooral binnen het geestelijk regiment getrokken.
- Bij de ‘Schwärmer’ en de ‘Dopers’: Volgens Luther trekken zij het geestelijke teveel in het wereldlijk regiment.
- Bij de overheden die hun bevoegdheden overschrijden en hun wereldlijke macht misbruiken voor geestelijke aangelegenheden.

In de volgende paragrafen ga ik nader in op deze drie terreinen van vermenging.

3.7.1 De Rooms Katholieke vermenging

Deze vermenging komt hierin tot uiting dat de toenmalige Rooms Katholieke Kerk pretendeert dat haar macht niet alleen van geestelijke en zielzorgelijke aard is, maar zich ook uitstrekt over de vorsten. Vanuit de kerk tracht de bisschoppelijke hiërarchie, met aan haar hoofd de paus zijn invloed in de wereld te doen gelden. De eerder in dit hoofdstuk beschreven twee-zwaarden-leer is daar het Bijbels fundament voor. De wereldlijke macht wordt gezien in het verlengde van de kerkelijke macht. De paus is, volgens Luther, op deze wijze ‘te werelds’ bezig.³⁴⁹ Men komt dan uit bij een kerkstaat, waarbij de eigenstandigheid van de wereld verloren gaat en de wereld

³⁴⁵ Vgl. J. van Laarhoven, ‘Luthers Lehre von den zweireichen’, in: *Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen.*, Herausgegeben von H.H. Schrey, Darmstadt 1969 (85-100), 87: “Die List des Bösen besteht nun darin, daß er die Glieder seiner Reiches zu dem Versuch anspornt, sich das geistig-geistlichen Reiches anzueignen; gleichzeitig werden die Glieder des geistig geistlichen Reiches versucht, das weltliche Reich zu erobern, d.h. auf weltlichem gebiet geistlichen Anspruch zu erheben. Durch diese doppelte List entsteht ‘confusio’, die Verwirrung und Vermischung beider Reiche, wodurch Gottes zweifaches Wirken getrübt und ihm entgegengewirkt wird.”

³⁴⁶ Duivel (diabolos) komt van ‘dia-ballein’ = door elkaar gooien.

³⁴⁷ L. Schuurman gaat uitvoerig in op de vermenging van beide regimenten in zijn gelijknamige dissertatie *Confusio Regnorum*. Hij behandelt daar: ‘Die katholische Vermischung’, hoofdstuk 5, 147-179; en ‘Die schwärmerische und obrigkeitliche Vermischung’, hoofdstuk 6, 180-234.

³⁴⁸ Vgl. J. van Laarhoven, ‘Luthers Lehre von den zwei Reichen’, 87.

³⁴⁹ Vgl. WA Tr, V, 6234: “Cum quattor essent ordinandi, hortatus est eos Doctor Martinus, ut vigilarent pro grege Christi. Cum episcopi non essent ecclesia, sed adversarii ecclesiae, non dubitandum esse, ubi est verbum Dei sincerum, ibi quoque esse Spiritum Sanctum et eius ministeria. Papam enim et suos episcopos non esse pastores ecclesiarum, sed mixtam quandam maiestatem, ein keyserliche bapstthumb und ein bepslich kaysertthumb.”

wordt geregeerd met geloofsmacht.³⁵⁰ Luther heeft hier een afkeer van en biedt weerstand. “Das man die zwey nicht jnn einander brewe und menge, wie der Bapst gethan hat mit seiner lere und regiment.”³⁵¹ In het geloof ging het om de geschonken gerechtigheid en niet om ‘Lohnsucht’. Goede werken en vroomheid waren geen gevolg van angst voor straf en hel, maar ontstonden uit de macht van het geloof tot eer van God en ten dienste aan de naaste.³⁵² De in het geloof geschonken rechtvaardiging is volgens Luther ongescheiden, maar ook onvermengd met de werken van de wet. Luther: “Die Papisten sind deshalb anzuklagen ‘quia doctrinam Legis et Evangelii prorsus commiscuerunt et confuderunt’.”³⁵³ Het Evangelie komt dan op de plaats van de wet en de wet op de plaats van het Evangelie te staan. “Wo der Mensch nur-Mensch sein sollte, haben sie ihn fromm machen wollen, und wo er nur empfangend die göttliche Gnade bekommen konnte, haben sie ihn rein-menschlich, nämlich als einen, der, indem er etwas tut, seine Existenz rechtfertigt, betrachtet (...). Wo der Mensch etwas tun musste, haben sie ihn passiv gemacht; wo er passiv sein musste, haben sie ihn mit eigenen Gesetzen zum Handelnden gemacht.”³⁵⁴

3.7.2 De Doperse vermenging

Ook de ‘Dopers’, door Luther ‘Rottengeister’ genoemd, maken zich volgens Luther schuldig aan vermenging als zij uit het Evangelie wetten voor het wereldlijke regiment afleiden. Zij zijn daarmee van de weeromstuit weer te ‘christelijk’ bezig en weten evenmin de regimenten te onderscheiden. Zij denken dat de wereld alleen maar christelijk is en moet zijn. Geestelijke categorieën als ‘vrijheid’ en ‘broederliefde’ worden als staatkundige en sociale categorieën uitgelegd en ook opgedrongen aan niet-christenen. De ‘Dopers’ wilden een volkomen heilige gemeente; een gemeente van wedergeboren mensen, die door hun levenswandel toonden dat ze ernst maakten met de door Christus gegeven voorschriften.³⁵⁵

Vermeld dient te worden dat in de doperse beweging, die overigens zeer heterogeen was, ten tijde van Luther twee hoofdstromingen aanwezig waren. Allereerst de ‘pacificisten’. Het christen-zijn verhinderde hen het zwaard te voeren, of overheidsambten te bekleden. Het wereldlijk rijk ligt voor hen zozeer onder beslag van de ‘boze’, dat wedergeboren christenen zich daar verre van moeten houden. Daarnaast de actieve ‘Dopers’ die trachten de reformatie met behulp van krachtadig revolutionair optreden af te dwingen en in alle levensverbanden door te zetten.³⁵⁶

Met name een man als Thomas Müntzer vond Luther in zijn reformatiepogingen veel te halfslachtig. Een overheid die niet wilde buigen voor Gods Woord moest afgezet worden. Dat is immers de consequentie van de wet van Christus. De zeer

³⁵⁰ Vgl. H.A. Oberman, *Luther, Mensch zwischen Gott und Teufel*, 219: “...am Beispiel von Kirchenstaat und bischöflichem Fürstentum wird ihm (Luther) die teuflische Grundstrategie offenbar, die Macht des Glaubens zu unterwandern und die Welt mit Glaubensmacht zu beherrschen.”

³⁵¹ WA 32, 391, 31.

³⁵² Vgl. WA 10 III, 400 e.v.

³⁵³ WA 40 I, 511, 35.

³⁵⁴ L. Schuurman, *Confusio Regnorum*, 178.

³⁵⁵ L. Praamsma, *De kerk van alle Tijden*. II, 87.

³⁵⁶ L. Praamsma, *De kerk van alle Tijden*. II, 84 – 100.

gelovige Müntzer wilde Christus op de jongste dag een kerk van uitverkorenen aanbieden, een gemeente die de goddelozen heeft vernietigd en die de wereld regeert met Gods wet.³⁵⁷ En dat is een gedachtewereld die Luther totaal vreemd is. De grondslag van zijn sociale ethiek is pragmatisch: doe wat voor de hand komt. Niet alleen het wereldlijke, maar ook het geestelijke regiment wordt zo bedreigd door het pseudo-evangelie en het pseudo-Godsrijk dat Müntzer, volgens Luther, verkondigde. Luther geeft aan dat het ware Rijk Gods door de Geest machtig wil worden in de harten van mensen, die dan als vanzelf het goede doen. Müntzer echter wenst het met wapengeweld op te dringen. Maar dan wordt het wezen van het wereldlijk regiment daardoor teniet gedaan en tegelijk wordt het geestelijk regiment tot aards slijk gemaakt. In deze vermenging of verwisseling van de beide regimenten voltrekt zich tegelijk de verwisseling van wet en Evangelie, immers het Evangelie wordt veranderd in een revolutionaire, wereldse wet.³⁵⁸ De tegenstelling tussen Luther en Müntzer ligt echter niet zozeer op het vlak van de sociale revolutie, maar gaat het ten diepste om de wijze waarop men de openbaring van God verstaat en er mee omgaat. Bij Müntzer is God mens geworden om de mens tot goden te maken.³⁵⁹ Hij sluit zo aan bij een oude vorm van mystiek denken waarin de mens aan God gelijk kan worden. Luthers mystiek staat daar haaks op. God is juist mens geworden in Christus om de mensen tot mens te maken. God verbergt zich in het vlees in Christus, in het getuigenis van de apostelen, in de Schrift. Hij (God) wil zich binden, kleden in het woord van de prediking, in het water van de doop, in brood en wijn van het Avondmaal zich laten vinden.³⁶⁰ Alle pogingen om rechtstreeks met God om te gaan wijst Luther af. Immers in het kruis van Christus, in de nederigheid, smaad en verlorenheid, daar werkt God in Christus, maakt Hij zijn diepste barmhartigheid openbaar. In Christus overwint Hij door onder te gaan, leeft Hij door te sterven: de *theologia crucis*.

3.7.3 Misbruik van de wereldlijke overheid in geestelijke aangelegenheden

Een derde vorm van vermenging zag Luther in het overschrijden van de ambtsbevoegdheid door de overheidspersonen wanneer zij hun macht misbruiken ten aanzien van geestelijke aangelegenheden. De overheid mag haar onderdanen in de geestelijke sfeer niet dwingen tot bepaalde overtuigingen of handelingen: daarmee maakt zij zich schuldig aan vermenging. Naar aanleiding van Handelingen 5, 29: “men moet God meer gehoorzaam zijn dan de mensen”, merkt Luther op: “Da mit er yhe auch klerlich der welltliche gewalt eyn zill steckt, Den wo man alles müst hallten was welltlich gewalt wollte tzo were es umb sonst gesagt. Man muss Gott mehr

³⁵⁷ M. Ruppert, *Luther en de boerenopstand*, 153.

³⁵⁸ Vgl. M. Ruppert, *Luther en de boerenopstand*, 211-212.

³⁵⁹ Vgl. W.J. Kooiman, *Luther. Zijn weg en werk*, 110: “Wij vleselijke mensen, zegt hij (Müntzer) moeten goden worden door de menswording van Christus, met Christus bij God op school gaan, door Hemzelf en door zijn Geest geleerd en zo vergoddelijkt worden.”

³⁶⁰ Vgl. W.J. Kooiman, *Luther. Zijn weg en werk*, 111, Kooiman merkt op dat Müntzer stamvader is van de theocratische gedachte betreffende de inrichting van Kerk en Staat, die de basis van de samenleving zoekt in de door de geest bezielde uitverkorenen.

gehorche den den menschen.”³⁶¹ Wanneer de vorsten het geweten van hun onderdanen gaan regeren, worden ze tirannen. Luther heeft de vorsten wat dat betreft nooit gespaard. Juist omdat hij de betekenis van de ordening Gods, in dit geval de overheid, zo hoog aanslaat, ergert hij zich over de wijze waarop zoveel vorsten de hier gegeven roeping verzaken.³⁶²

Ook in zijn uitleg van ‘Het Magnificat’ geeft hij aan dat hoog geplaatsten bij God zelf rekenschap moeten afleggen over hun hoge verantwoordelijkheid.³⁶³ Luther heeft evenals Müntzer de vorsten op hun verantwoordelijkheid durven wijzen. Als de overheid haar grenzen overschrijdt, dan moet men haar weerstreven. Luther zegt: “Lieber herr ich bynn euch schuldig zu gehorchen mit leyd unnd güt, gepietet myr nach ewr gewalt masz auff erden so will ich folgen. Heyffft yhr aber mich glewben unnd bücher von myr thun so will ich nicht gehorchen, Denn da seytt yhr eyn tyrann unnd greyfft zu hoch, gepietet da yhr widder recht noch macht habt.”³⁶⁴ De vorsten mogen niet heersen over de zielen van hun onderdanen.³⁶⁵ Alleen God heeft de macht over de ziel.³⁶⁶ Als gevolg daarvan mag de overheid niet met het zwaard het geloof verbreiden, evenmin mag ze met het zwaard de ketterijen tegengaan.³⁶⁷ Het gaat alleen om Gods Woord en dat kan niet afgedwongen worden, dat moet zichzelf doorzetten. Niemand kan gedwongen worden om christen te worden.³⁶⁸ Hierbij dient

³⁶¹ WA 11, 266, 34. In WA 30 II, 197, 11 zegt Luther zelfs dat als de overheid tegen het woord van God ingaat, die overheid zichzelf buiten spel zet. De christen is die overheid derhalve ook geen gehoorzaamheid verschuldigd.

³⁶² W.J. Kooiman heeft in zijn boek, *Luther. Zijn weg en werk*, een gedeelte opgenomen dat handelt over de ‘Waaninnige Vorsten’, 104-108.

³⁶³ Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt WA 7, 538 -604. Het eigenlijke in het Magnificat gaat over de grote werken aan Maria gedaan. Zij wijst alle eer af en geeft God alle lof. Zij wil alleen dat de mens door haar lofzang tot God komt. God die niet omhoog kijkt, want wat is hoger dan Hij, God die niet naast hem kijkt, want wie is Hem gelijk maar God die naar beneden kijkt en dan het liefst zo diep mogelijk. Het gewicht ligt dus niet op de *humilitas*, de lage staat van Maria, maar op het woordje *respexit* ‘hij zag neer’. Niet de lof van haar laagheid staat centraal, maar God, die in de diepte ziet. En in die diepte kind wordt. Luther houdt de vorsten zo een spiegel voor. “De roem betreft niet jullie, want God die jullie de macht gegeven heeft.” Luther zegt als het ware: “Weest nederig, want God vernedert de hogen.” Duidelijke taal dus van Luther. Vgl. A. Lampe en S. IJseling, *Het Magnificat*, Hilversum 1966, 14 e.v.; 75 e.v.

³⁶⁴ WA 11, 267, 4.

³⁶⁵ W.J. Kooiman, ‘Vruchten der reformatie voor de cultuur; Luther’, 1123: “De keurvorst moet goed onderscheiden tussen zijn roeping als kerklid en zijn dynastieke, politieke taak; Luther duldt hier geen verwarring. Zijn landskerk bedoelt dus eigenlijk een vrije kerk te zijn, waarin de overheid optreedt als vakman, niet als landsheer. Luther zegt uitdrukkelijk, dat het om een dienst der liefde gaat, tot welke de vorst als lid der Christelijke broederschap geroepen is.” (Bedacht moet worden dat Luther zich geen voorstelling kon maken van de ‘onpersoonlijke’ overheid van de moderne staat).

³⁶⁶ Vgl. WA 11, 265, 28.

³⁶⁷ Vgl. WA 11, 268, 19.

³⁶⁸ WA 11, 260, 8: “man niemant tzum Christenthum zwingen kan.” Duidelijk is dat Luther hier afstand neemt van Augustinus, die in het Donatistisch schisma, uiteindelijk dwang toestond in geloofszaken. Augustinus zocht hierbij naar een overtuigende rechtvaardiging voor het te hulp roepen van de overheid in geloofsaangelegenheden. Hij meende deze te vinden in Lucas 14:23: “Dwingt hen binnen te komen.” Op allegorische wijze zag hij in de lammen en

bedacht te worden dat in Luthers tijd de algemene situatie was dat een volk slechts geregeerd kon worden door een vorst met dezelfde godsdienst. Deze visie werd als normaal beschouwd. Daarnaast heerste er veelal de opvatting dat de vorst de godsdienst van zijn onderdanen bepaalde.³⁶⁹ Het was in die tijd dat Luther al het recht op emigratie bepleitte.³⁷⁰

Samenvattend zegt Luther dat de overheid principieel geen zeggenschap heeft over geestelijke zaken. Concreet betekent dit dat een overheid die dat wel probeert uit te oefenen tegengegaan mag worden. Uit vermenging kan tirannie ontstaan. Dit staat haaks op Luthers visie op de overheid die dienstbaar behoort te zijn en juist in die dienstbaarheid haar legitimatie vindt.

3.7.4 Conclusie

Bij de vermenging worden wereldlijke zaken en geestelijke zaken door elkaar gehaald. Enerzijds kan de kerk over de Staat gaan regeren (verkerkelijking van de wereld), anderzijds kan de Staat over de kerk gaan regeren (verwereldlijking van de kerk). Daarnaast heeft het fenomeen van de vermenging voor de christenen het gevolg dat ze, op de keper beschouwt, geen 'goede werken' meer kunnen doen. Immers: als het wereldlijk regiment in het geestelijke getrokken wordt, gelden de menselijke prestaties niet meer. Als het geestelijke regiment in het wereldlijke opgaat, gelden de goede werken ook niet, omdat daar altijd al de vergeving 'om niet' gold. Het 'duivelse' van de vermenging is dat de mens wil gaan presteren, waar hij juist moet ontvangen, terwijl hij juist dan passief blijft, als van hem concrete daden worden verwacht. Men kan niet *coram Deo* leven op de manier van het *coram hominibus* en niet *coram hominibus* op de wijze van *coram Deo*. "Wer unter Gottes geistigem Regiment im geistlichem Reich steht, lebt darin im Geist der Bergpredigt, als Person, 'coram Deo'; aber zugleich lebt man, unter Gottes weltlichem Regiment, under den Gesetzen und Anordnungen des weltlichen Reiches. Der Christ weiss dies jedoch, das unterscheidet ihn von seinen ungläubigen Mit-Gliedern: Er wird sich auch im weltlichen Reich als Ausführer des göttlichen Willens betrachten, er muss auftreten 'coram hominibus'." ³⁷¹

de blinden (in de gelijkenis van Lucas 14, 15-24) de door ketterijen en scheuringen misvormde christenen. De overheid als Gods dienaar had de taak de waarheid te beschermen. Vgl. F. van der Meer, *Augustinus de zielzorger. Een studie over de praktijk van een kerkvader*. Deel I, Utrecht 1957, 84-119. Augustinus legde hiermee de theoretische grond onder de eeuwenlange praktijk van de kerk, die kettters veroordeelde om ze dan aan het zwaard van de overheid uit te leveren. In Luthers denken is echter een afgedwongen geloof geen echt, maar een slecht geloof. De weg van de Geest is niet die van liquidatie, maar van invitatie.

³⁶⁹ *Cuius regio, eius religio*. Wiens gebied, diens godsdienst. Een regeling naar aanleiding van de Godsdienstvrede in 1555 gesloten te Augsburg. Vgl. R. Kottje / B. Moeller, *Ökumenische Kirchengeschichte* Band II, 361-364.

³⁷⁰ M. Ruppert, *Luther en de boerenopstand*, 222.

³⁷¹ J. van Laarhoven, 'Luthers Lehre von den zwei Reichen', 87.

3.8 Uitleiding

In hoofdstuk 3 is de oorsprong, de ontwikkeling, de pastorale inzet en de inhoud van Luthers denken in twee regimenten geanalyseerd en gepresenteerd. Daarnaast is gekeken naar de bezwaren tegen de vermenging van de beide regimenten. Nogmaals zij opgemerkt dat Luther het begrip ‘twee-regimenten-leer’, zoals in de theologiegeschiedenis bekend geworden, niet kende. Het is duidelijk geworden dat dit denken inhoudelijk bij hem terug te vinden is. Kortom; zonder het denken in twee regimenten is het denken over de navolging, zoals dat naar voren komt in Luthers preken over de Bergrede, niet begrijpelijk.

In het volgende hoofdstuk ga ik daarom, zoals in de inleiding al is aangegeven, in vogelvlucht bekijken hoe in de geschiedenis met dit gedachtegoed van Luthers is omgegaan. Het blijkt dat Luthers visie niet altijd goed begrepen is. Enerzijds omdat er sprake is van een verschil in terminologie en de interpretatie van die termen, anderzijds omdat Luthers denken een benadering vereist die verschilt van die van andere theologen.

Hoofdstuk 4: Luthers denken in twee regimenten: gewogen...

*Grootse plannen leiden ons
altijd daarheen waar we zelf zijn;
maar we zouden ons slechts daar
moeten laten vinden waar Hij is.*

Dietrich Bonhoeffer

4.1 Inleiding

Bij de receptie van de geschriften van Luther stuit men op een omvattende Lutherinterpretatie.³⁷² Hoe is er in de tijd na Luther met zijn gedachtegoed omgesprongen? In dit hoofdstuk vat ik kort samen hoe er met Luthers denken in twee regimenten is omgegaan. Daarbij beperk ik me bij de bestudering hoofdzakelijk tot de auteurs uit het Duitse en het Scandinavische taalgebied. Luthers receptie heeft te maken met staatsystemen en zowel in Duitsland als in Scandinavië was de leer van Luther relevant.

Dit gold ten eerste niet voor het Britse rijk. Daar werd onder koningin Elisabeth I (1558-1603) definitief met het pausdom gebroken. De Anglicaanse Staatskerk ontstond daar als de voortzetting van de Room-Katholieke Kerk. Bij wet werd het staatshoofd tevens de ‘hoogste bestuurder’ van de kerk. De bisschoppelijke organisatie werd gehandhaafd. Door de benoeming van een nieuwe aartsbisschop (Matthew Parker) zorgde men ervoor dat de apostolische successie werd voortgezet.³⁷³ Hier is vermenging van de twee regimenten terug te vinden.

Ten tweede geldt het ook niet voor landen die het calvinisme omarmden. In het calvinisme had de Staat wel degelijk ook betekenis wat betreft geestelijke zaken. “Van de uitoefening der zuiver geestelijke macht, de verkondiging van het evangelie, het vaststellen der ware leer, het oefenen van de leertucht heeft de Staat zich te onthouden; de overheid heeft echter de ware godsdienst (= de calvinistische) te beschermen zijnde de grondslag van de openbare orde en vrede.”³⁷⁴ Calvin verdedigt zo de theocratische gedachte, waarbij de overheid in geestelijke geschillen gebruik

³⁷² J.T. Bakker, *Coram Deo, Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie*, Kampen 1956, 8-9: merkt op: “Wanneer we de geschiedenis van de Luther interpretatie hiermee (met de Calvin interpretatie) vergelijken, zou deze een geheel ander beeld opleveren. Hier (de Luther interpretatie) lijkt van enige consensus geen sprake te zijn.”

³⁷³ Zie voor de geschiedenis van de Anglicaanse kerk: W.F. Dankbaar, *Kerkgeschiedenis*, 132 e.v.; R. Kottje / B. Moeller, *Ökumenische Kirchengeschichte*, Auflage II, Band 2, 409 e.v.

³⁷⁴ W. Banning, *Hedendaagse sociale bewegingen*, Deventer 1977, 118. (Het calvinisme is geen kerk, maar een stroming. Hierbij dient bedacht te worden dat de term ‘calvinisme’ een dubbelzinnige uitdrukking is met twee heel verschillende betekenissen. Ten eerste verwijst het naar de religieuze opvattingen van instanties [het gereformeerd protestantisme] en personen die sterk door Johannes Calvin, of zijn geschriften, zijn beïnvloed. Ten tweede verwijst het naar ideeën van Calvin zelf. Hoewel het eerste gebruik het meest voorkomt, komt men steeds meer tot het inzicht dat de term misleidend is.).

mag maken van haar zwaardrecht.³⁷⁵ Een voorbeeld hiervan is de verbranding van M. Servet.³⁷⁶ Deze opvatting staat haaks op Luther, die het koninkrijk van God wel wil prediken, maar in geestelijke zaken niemand wil dwingen.³⁷⁷ Calvijn maakt onderscheid tussen het ‘*regimen spirituale*’ en het ‘*regimen politicum*’.³⁷⁸ Het regimen politicum is er voor ondersteuning, bevordering en bescherming van het regimen spirituale. Voor Calvijn betekent dat dus, dat het regimen politicum geroepen is de regimen spirituale te dienen. Daarmee is de overheid aan ‘beide tafels van de wet verbonden’.³⁷⁹ Zo bekleedt de overheid niet enkel een burgerlijk, maar ook een religieus ambt. Klaas van der Zwaag concludeert over Calvijn: “*De wet van God geldt alle mensen, ook de overheden.*”³⁸⁰ De overheid dient zich echter niet bezig te houden met de kerkelijk intern-geestelijke zaken. De overheid schept daarmee spreekwoordelijk alleen de ‘randvoorwaarden’ voor een religieuze samenleving. De christen in de Staat is als ‘homo-politicus’ in de dienst van God geroepen.³⁸¹ Ook hier is een vermenging van de twee regimenten te vinden. Het wereldlijk regiment wordt ondergeschikt gemaakt aan het geestelijke regiment. Het latere calvinisme ziet de overheid als ‘dienaressen’ Gods en de kerk in haar profetische functie tegenover elkaar staan als gehuwden, met respect voor ieders anders-zijn. (Feitelijk kon dit neerkomen op een regering door predikanten, of een kerkbeheer door regenten).³⁸²

³⁷⁵ Zie J. Calvijn, *Institutie*, uit het Latijns vertaald, naar de laatste uitgave in mei 1864, door G. Braun, E. Cunitz en E. Reuss, Urk 1979. In *Institutie*, H. 11, 1, van Boek IV geeft Calvijn aan dat er sprake is van twee zelfstandige machten, die op elkanders gebied niet mogen ingrijpen. Hij maakt een onderscheid tussen de geestelijke en de burgerlijke regering. Maar wanneer Calvijn dan de overheid toch de macht toekent de religie juist te regelen, is dat omdat hij vindt dat de overheid de rechte religie (lees de reformatorische) moet bevorderen. Vgl. ook *Institutie*, uit het Latijn vertaald door dr. C.A. de Niet met een inleiding van prof. dr. W. van 't Spijker, Houten 2009. Valse godsdienst, afgoderij, godslastering etc. mogen door de overheid niet straffeloos geduld worden.

³⁷⁶ In deze genuanceerde kwestie gaat het er niet om, als zou Calvijn direct betrokken zijn bij de verbranding van Servet. Maar indirect was hij zeker op de hoogte van de zaak. Vgl. A.E. McGrath, *Johannes Calvijn, verlicht hervormer of vormgever van een orthodox keurslijf?*, Baarn 1994, 140-147. Vergelijk ook wat hier geschreven is over de vorming van ‘het consistorie’, een aspect van Calvijns systeem van kerkregering, gevormd door 12 ouderlingen die jaarlijks gekozen werden door de magistraten (129-140). Dit sloot aan bij het maatschappijbeeld van de middeleeuwen, kerk en maatschappij waren veelal ongescheiden.

³⁷⁷ “Hij (Calvijn) heeft wel een duidelijk onderscheid gemaakt tussen de geloofsgemeente en de burgerlijke gemeente. Maar hij heeft omgekeerd een gevaarlijke weg gekozen toen hij verlangde dat de burgerlijke regering ervoor zou zorgen dat de stad nu ook publiekelijk naar christelijke normen geregeerd zou worden. En zo is een vorm van intolerantie altijd met het calvinisme door Europa getrokken.” Aldus prof. dr. H.A. Oberman in een gesprek met Yko van der Goot.: *Rondom het Woord. Theologische etherleergang*, nr. 3, 1983, 89.

³⁷⁸ Vgl. K. van der Zwaag, ‘Calvijn en de burgerlijke overheid’, in *Transparant Tijdschrift, tijdschrift van de vereniging van Christen-Historici*, 2009, nr. 2, 46. Van der Zwaag stelt dat de overheid, de Staat simpelweg nodig is om de maatschappelijke orde te handhaven: “De staat is een van de uiterlijke heilsmiddelen, waardoor God de wereld in stand houdt, zodat zij niet verzinkt in chaos of anarchie.” Let ook op de Staat als ‘uiterlijk heilsmiddel’.

³⁷⁹ Idem, 47.

³⁸⁰ Vgl. idem, 47.

³⁸¹ H.A. Oberman, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen, 1986, 258.

³⁸² Zie J.B.M. Wissink, *Theologie en Maatschappij*, Utrecht 1996, 44 (pro manuscripto).

En ten derde ook niet voor de invloedssfeer van de Rooms-Katholieke Kerk. In het rooms-katholicisme werkte het denken van de twee zwaardenleer heel lang na. Pas in de 19e eeuw kwamen er breuken. Een voorbeeld is de encycliek *'Immortale Dei'*³⁸³ (1885), waarin Paus Leo XIII de verhouding ziet als twee machten, de kerkelijke en de burgerlijke, met elk hun eigen bevoegdheden.³⁸⁴ De kerk gaat over het bovennatuurlijke en de burgerlijke overheid over de natuurlijke dingen. In de praktijk lijkt dit beginsel echter nogal eens te botsen. De sociale vraagstukken behoren immers tot beide terreinen. Uiteindelijk leidde dit toch weer tot onderschikking van de Staat aan de Kerk.³⁸⁵ Pas rond Vaticanum II komt hier verandering in. Het bovenbouw – onderbouw schema wordt losgelaten of kantelt en wordt tot een tweedeling van twee naast elkaar bestaande domeinen binnen de ene geschiedenis: die van de maatschappij en die van de persoon. Via deze variant ontstaan zo opnieuw twee rijken, aan de ene kant het rijk van de maatschappij (politiek, cultuur, economie) dat haar eigen wetten en organisatie kent en niet meer rechtstreeks door het geloof en de kerk veranderd kan worden. Aan de andere kant de persoon, die *imago Dei* is, een individu dat onaantastbare waardigheid bezit.³⁸⁶ Vanuit Luthers gedachtegoed oordelend is hier nog steeds sprake van vermenging wat betreft de mensheid en het geestelijke regiment en daarnaast scheiding tussen de mensheid en het wereldlijk regiment. Immers persoon en maatschappij worden tegenover elkaar gezet, waarbij de persoon exclusief 'imago Dei' is, in plaats dat dit van Gods gehele schepping gezegd wordt. Toch moet hier ook opgemerkt worden dat men in de Rooms-Katholieke kerk, sinds de nouvelle théologie, blijft zoeken naar een integratie van de natuurlijke wereld in de wereld van het heil, het heil in Christus.

Zoals gezegd beperk ik me tot het Duitse en Scandinavische taalgebied, omdat de doorwerking van Luthers denken daar het duidelijkst terug te vinden is.³⁸⁷ Een voorbeeld hiervan is I. Kant (1724-1804).³⁸⁸ Enerzijds stelde hij dat de Staat in godsdienstige zaken alleen geïnteresseerd mag zijn in waartoe de leraren van de godsdienst verplicht moeten worden, opdat de Staat nuttige burgers, goede soldaten en in het algemeen gesproken goede onderdanen heeft. Dit bracht mee dat de Staat op de kerk moest kunnen vertrouwen en daarom dan ook de kerk beschermde, iets dat in de praktijk gemakkelijk op bevoogding kon uitlopen. Anderzijds beseftte hij dat

³⁸³ *Immortale Dei*, Encycliek, Leo XIII, 1885, over de Christelijke Staatsinrichting. Vertaald door L.H.H.D.Schils C.ss.R., Hilversum 1941.

³⁸⁴ Vgl. H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, ed.33, 1967, D.S., m: "Itaque Deus humani generis procuracionem inter duas potestates partitus est, scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam." (Zo heeft God de zorg voor het menselijk geslacht aan twee machten toevertrouwd, de kerkelijke en de burgerlijke macht, de ene voor de goddelijke, de andere voor de menselijke belangen.).

³⁸⁵ Zie, W. Banning, *Hedendaagse sociale bewegingen*, 93 e.v.

³⁸⁶ Vgl. *Tussen arbeid en kapitaal*, Disk cahier XV, Amsterdam 1990, 101 e.v.

³⁸⁷ Voor alle duidelijkheid maak ik hier nog melding van verschillende Staatstheorieën van o.a. Hugo de Groot, Thomas Hobbes en John Locke, die allen, zij het op zeer verscheidene wijze, de religieuze kerkelijke fundering van de Staat afwijzen. Al deze theorieën tonen verwantschap met Luthers denken in twee regimenten, maar staan hiermee niet in een 'traditionsgeschiedtlichen' samenhang. (Vgl. R. Kottje / B. Moeller, *Ökumenische Kirchengeschichte*, Auflage II, Band 3, 5-9.).

³⁸⁸ Zie I. Kant, *Kleine Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, 2 Aufl. Neu hrsg. von Karl Vorländer 1913; en K. Vorländer, *Kants Leben* 1911.

godsdienst een existentiële aangelegenheid is.³⁸⁹ Een ander voorbeeld van een tweerijkenleer biedt G.W.F. Hegel (1770-1831). Hij biedt een syntheseleer die zonder aprioristisch aanvaard dualisme niet denkbaar is. Het gaat hier om de tegenstelling tussen religie en politiek. Hegel zoekt de opheffing van deze tegenstelling in een synthese. Daartoe gebruikte hij termen die ontleend zijn aan het niveau van het ervaren leven, de schoonheid en de geest van de liefde. Zelfs Jezus was nog niet in staat deze tegenstelling op te heffen. De afwezigheid van alle politiek, die een wezenlijk element van zijn boodschap was, maakte Jezus niet alleen kwetsbaar - zodat hij zelfs moest ondergaan - maar maakte Hem ook ongeschikt om voor Hegel model te staan.³⁹⁰ Het zou nu echter te ver voeren om uitgebreid in te gaan op de wijze waarop Kant en Hegel door Luthers denken in twee regimenten zijn beïnvloed. Ik beperk me in het nu volgende tot het recente verleden (± 1900-heden).

In de meeste studies die Luthers denken in twee regimenten tot onderwerp hebben is wel een overzicht te vinden hoe er in het recente verleden met Luthers gedachtegoed is omgegaan.³⁹¹ Met J. Hoek is te stellen dat er globaal drie verschillende standpuntbepalingen ten opzichte van Luthers denken in twee regimenten te onderscheiden zijn, te weten: verwerping, kritische verwerking en overname.³⁹² Daarnaast wijst L. Schuurman erop dat er met name drie punten zijn die als zwakke kanten van Luthers denken in twee regimenten aangemerkt kunnen worden en wel drie vormen van dualismen: allereerst de 'dubbele moraal'; ten tweede de 'Eigengesetzlichkeit' van het wereldlijk leven; en ten derde het 'anachronisme' van Luthers denken in twee regimenten.³⁹³

In dit hoofdstuk wordt allereerst ingegaan op de door Schuurman genoemde drie punten van, al dan niet vermeende, zwakte van Luthers denken in twee regimenten. Deze bespreking wordt door een evaluatie gevolgd. Daarna haal ik van elk van de drie standpuntbepalingen één of meerdere vertegenwoordigers naar voren. Vervolgens worden de verschillende ingenomen posities gewaardeerd. Afsluitend volgt een overgang naar hoofdstuk vijf.

4.2 Is Luthers denken in twee regimenten dualistisch?

De eerder genoemde drie 'zwakke punten' die in de kritiek op Luthers denken in twee regimenten genoemd worden, geven alle aan, ieder op zijn wijze, dat Luthers denken in twee regimenten dualistisch van aard zou zijn. Bij de 'dubbele moraal' gaat het om de tegenstelling tussen persoons- en ambtsethiek (het samengaan van wereldlijke en christelijke ethos), bij de 'Eigengesetzlichkeit' gaat het om de tegenstelling tussen wereldlijke wetten en het evangelie, bij het 'anachronisme' gaat het

³⁸⁹ Vgl. H. de Vos, *Kant als Theoloog*, Wageningen 1968, 151-159.

³⁹⁰ Vgl. A. Peperzak, L. Heyde e.a., *Meesters van de westerse filosofie*, Langemark 1988, 5-19.

³⁹¹ B. Lohse geeft een overzicht van de receptie van Luthers gedachtegoed door de tijd heen. B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, 209 e.v.

³⁹² J. Hoek, 'Luthers Twee-Rijken-Leer', in: W. Balke e.a., *Luther en het gereformeerd protestantisme*, 's-Gravenhage 1982. 283-303.

³⁹³ L. Schuurman, *Confusio Regnorum*, 11.

om de tegenstelling tussen vroeger en nu. In deze paragraaf wordt bestudeerd of de kritiek gegrond is.

4.2.1 De ‘dubbele moraal’

E. Troeltsch (1865-1923) richtte zijn kritiek met name op datgene wat hij de dubbele moraal van het lutheranisme noemde: de persoonlijke en de ambtsmoraal.³⁹⁴ Luther zou met zijn nieuwe vormgeving van de ethiek via zijn denken in twee regimenten een dubbele ethiek in het leven geroepen hebben, enerzijds een persoons- en anderzijds een ambtsethiek.³⁹⁵ De persoonlijke christelijke gezindheid botst op de moraal van het wereldlijke ambt. De persoonsethiek betreft de innerlijkheid (het geestelijke regiment, waarbinnen de Bergrede en het Evangelie gelden), terwijl de ambtsethiek de uiterlijkheid van het bestaan betreft (het wereldlijke regiment, waar de mensen leven volgens de wereldlijke ordeningen). Troeltsch verwijt Luther dat hij door zijn denken in twee regimenten een christelijke leer voor het innerlijk heeft ontwikkeld, een christendom dat niet zichtbaar wordt in daden: een dualisme dat leidt tot quietisme.³⁹⁶ Het christelijke leven komt dan naast het politieke leven te staan. “Christen-zijn ben ik in mijn hart en voor mij persoonlijk; maar verder ben ik in mijn beroep als soldaat, rechter, etc. wereldlijk bezig.”³⁹⁷

G. Wünsch, een leerling van Troeltsch, gaat verder in op deze kritiek, wanneer hij stelt dat door middel van deze dubbele moraal de wereld niet met behulp van de christelijke liefde gereinigd kan worden.³⁹⁸ De oude demonische invloed blijft verbonden met deze wereld, waardoor zij niet tot een hoger stadium kan evolueren. Immers, het ruwe materiaal van de wereld is voor de evolutie geschikt en daarvoor zal het christelijke ethos de toverstaf zijn, die de geschikte omslag zal kunnen bewerken. Een geleidelijk integreren van wereld en Godsrijk is Wünschs oogmerk.³⁹⁹ Het ideaal van Wünsch is een wereld waarbij de christelijke liefde de wereld gereinigt heeft van demonische invloeden.

³⁹⁴ Vgl. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1919, 473-509 en in het bijzonder: 501. Eigenlijk moet men zeggen dat Troeltsch geen theoloog was, maar cultuurfilosoof.

³⁹⁵ H.W. Beyer, *Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung*, München 1935, 22, stelt hier de vraag: “Zerstört er nicht die vorher von ihm mit solchem Nachdruck aufgestellte Behauptung von der Einheit des ganzen Menschen wieder und reißt ihn in einen Mann im Amt und einen Mann außer dem Amt auseinander?”.

³⁹⁶ Vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 540 e.v.

³⁹⁷ Geciteerd bij J. Douma, *Ethische bezinning*, dl.13: *Politieke Verantwoordelijkheid*, Kampen 1984, 66. Vergelijk ook wat Luther hierover in zijn uitleg van de Bergrede zegt: WA 32, 393-398.

³⁹⁸ G. Wünsch begrijpt Luther zo: “Als innerer Mensch handelt er im Gottesreich unter voller Erfüllung der Moral der Göttlichen Güte, als Weltmensch im Amte folgt er die Eigengesetzlichkeit der Welt in der Moral der Gewalt und Macht.” G. Wünsch, *Die Bergpredigt bei Luther. Eine Studie zum Verhältnis von Christentum und Welt*, 1920, 222. Er ontstaan zo twee werelden naast elkaar. Een ‘privaten Welt’ en een ‘Amts Welt’. Bijv. De Bergrede zou dan alleen wat te zeggen hebben in de ‘privaten Welt’.

³⁹⁹ Vgl. L. Schuurman, *Confusio Regnorum*, 13-14: “Das Rohmaterial der Welt ist für Evolution geeignet und das christliche Ethos soll der Zauberstab sein, der die gewünschte Wandlung bewirken kann. Eine allmähliche Integrierung von Welt und Gottesreich: das ist der Idealismus von Wünsch.”

4.2.2 ‘Eigengesetzlichkeit’ als gevolg van Luthers denken in twee regimenten?

Volgens sommige critici heeft Luthers scheiding van het wereldlijke en het geestelijke regiment ook meegeholpen aan het demoniseren van de Duitse politiek, dat leidde tot het ‘derde rijk’, de opkomst van het nationaalsocialisme en de vervolging van de Joden. K. Holl (1866-1926) heeft de term ‘Eigengesetzlichkeit’ gebruikt. Hij begreep dat het in de lijn van Luther lag dat dit binnen de wereldlijke grenzen een rol speelde en wel in het bijzonder bij het regeren en besturen, zoals ieder andere bestuurlijke taak zijn bijzondere regels heeft. In zoverre heeft Luther aan de eigen wettelijkheid van de wereldlijke ordening toegegeven.⁴⁰⁰ Later werd onder rugdekking van deze ‘Eigengesetzlichkeit’ de politieke wereld losgemaakt van de zedelijke binding aan het Woord van God, met alle gevolgen van dien voor de ethiek.⁴⁰¹

In het bijzonder is K. Barths kritiek op Luthers denken in twee regimenten bekend. Hij dacht een lijn van Luther via Frederik de Grote en via Bismarck naar Hitler te kunnen waarnemen.⁴⁰² Barth is in zijn kritiek fel gekant tegen het uitspelen van de wil van God als Schepper, tegenover de wil van God als Verlosser. Van de opvatting van de Staat, het gezin, het huwelijk, et cetera, als zouden dat scheppingsordeningen van God zijn, wil Barth in tegenstelling tot Luther niets weten. Hoogstens vinden zij, bij Barth, hun maatschappelijk recht in de ene openbaring van God: Jezus Christus, in Hem heeft God zich ten diepste laten kennen. Doorvoering van de gescheidenheid der twee regimenten leidt volgens Barth maar tot ‘Eigengesetzlichkeit’ van deze ordeningen en maakt de scheppingstheologie los van de heerschappij van Jezus Christus. Er zijn, volgens Barth, “geen christenen en geen christelijkheid zonder Christus.”⁴⁰³

J. Douma wijst erop dat Barth het dualisme bij Luther kennelijk zoekt in diens verhouding tussen wet en evangelie, een dualisme waarin de overheid eigenwettelijk wordt en de kerk geen recht en plicht tot protest kan hebben.⁴⁰⁴ Barth protesteert tegen dit dualisme uit angst voor de verzelfstandiging van de politieke ordeningen.⁴⁰⁵ “Als de politieke orde en vrijheid bedreigd is, treft deze bedreiging indirect ook de kerk.”⁴⁰⁶ Barth hield Staat en kerk sterk op elkaar betrokken en wilde zijn denken niet splitsen in ‘theologisch’ en ‘politiek’.⁴⁰⁷

⁴⁰⁰ K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I: Luther*, Tübingen 1932, 264: “Daß solche innerhalb des weltlichen Gebiets eine Rolle spielten, daß insbesondere das Regieren und Verwalten wie jedere andere berufliche Tätigkeit seine besonderen Kunstregeln hat, erkannte und betonte freilich er (Luther). Insoweit hat Luther die sogenannte ‘Eigengesetzlichkeit’ der weltliche Ordnungen zugegeben.”

⁴⁰¹ P. Althaus, ‘Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik’, 130.

⁴⁰² K. Barth, *Eine Schweizer Stimme*, 113. Barth heeft het daar over de “Verbindung des Luthertums mit deutschem Heidentum.” En op 122: “Das Luthertum hat dem deutschen Heidentum gewissermassen Luft verschafft, ihm (mit seiner Absonderung der Schöpfung und des Gesetzes vom Evangelium) so etwas wie einem eigenen sakralen Raum zugewiesen.”

⁴⁰³ K. Barth, *Het gebed*, Nederlandse vertaling van E. Gutteling, 44. / *K.D.III*, 3.

⁴⁰⁴ J. Douma, *Politieke verantwoordelijkheid*, Ethische bezinning dl. 13, 65.

⁴⁰⁵ Vgl. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 584.

⁴⁰⁶ E. Busch, *Karl Barth, aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten*, Nijkerk 1978, 261.

⁴⁰⁷ Vgl. E. Busch, *Karl Barth*, 261-264.

4.2.3 Is Luthers denken in twee regimenten een anachronisme?

Iemand die op het anachronistisch karakter van de twee-rijken-leer⁴⁰⁸ gewezen heeft, is met name Hermann Diem geweest.⁴⁰⁹ In zijn artikel ‘Luthers Predigt in den zwei Reichen’⁴¹⁰, wijst hij er op dat er bij Luther niet zozeer sprake is van een ‘leer’ van twee rijken, als wel van een leer van de prediking in twee rijken.⁴¹¹ Volgens Diem is de onderscheiding in twee-rijken ten tijde van Luther in haar toepassing in overeenstemming met de Schrift, omdat in diens tijd onder het gezichtspunt van het *corpus christianum* het Heer-zijn van Christus over beide rijken zich liet verkondigen. Maar in haar toepassing op de politieke situatie van vlak na de Tweede Wereldoorlog is die onderscheiding niet meer overeenkomstig de Schrift, omdat deze in de prediking, na de ontbinding van de christenheid, zakelijk onmogelijk en daarom ook praktisch niet meer beoefend werd.⁴¹² Met andere woorden: in Luthers eigen tijd is de tweerijkenleer een legitiem model, maar in onze pluriforme geseclariseerde maatschappij, waar de christelijke kerk in een minderheidspositie verkeert, is ze onhaalbaar geworden, omdat de prediking niet meer kan klinken en beaamd wordt. Daarmee is voor Diem de actualiteit van de tweerijkenleer afgedaan. Ook W. Trillhaas, die de tweerijkenleer op zichzelf waardeert, kan dit vanwege haar anachronisme niet overnemen.⁴¹³ Hij wijst op de volledig veranderde politieke situatie. In Luthers tijd was op de verhouding overheid - onderdanen de categorie van de gehoorzaamheid van toepassing; in onze gedemocratiseerde maatschappij, waar regering en regeerders niet van bovenaf (door God), maar van onderaf (door de mensen) worden gedelegeerd, geldt meer de categorie van de (mede)verantwoordelijkheid.⁴¹⁴

4.2.4 Evaluatie van de kritiek

Inderdaad zijn citaten die een dualistische indruk maken bij Luther makkelijk te vinden. Hij formuleert onderscheidingen vaak zo, dat ze tot tegenstellingen worden. Bijvoorbeeld: als men opgeroepen wordt om te vechten, moet men gehoorzaam zijn, niet als christen, maar als onderdaan van de vorst. “Uns gehet euer Regiment nicht an”, kan de christen bij Luther tegen het wereldlijk regiment van de overheid met haar oorlogsvoering zeggen, want hij is gesteld onder een hogere macht.⁴¹⁵ Dergelijke citaten kunnen moeiteloos uitgelegd worden in de zin van een ‘dubbele moraal’ (Troeltsch), waarin het christelijke naast het politieke leven komt te staan. Men is christen in zijn hart en voor zichzelf persoonlijk, maar verder is men in zijn beroep

⁴⁰⁸ Let op de term ‘twee-rijken-leer’. Zelf heb ik gekozen voor ‘Luthers denken in twee regimenten’. Het onderscheiden tussen ‘regiment’ en ‘rijk’ is hier van belang. Bij ‘rijk’ gaat het meer om institutionalisering.

⁴⁰⁹ De voornaam wordt genoemd omdat we Hermann Diem niet moeten verwarren met Harald Diem, zijn broer. Beiden hebben over dit onderwerp gepubliceerd.

⁴¹⁰ Opgenomen in, *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers*, München 1947, 174.

⁴¹¹ Diem heeft hier mijns inziens gelijk. Het is bij Luther een zaak van het gehoorde Woord.

⁴¹² Vgl. M. Ruppert, *Het Rijk Gods en de wereld*, 240.

⁴¹³ Vgl. W. Trillhaas, *Ethik*, Berlin 1970.

⁴¹⁴ Vgl. J. Douma, *De tien geboden*, II (vierde tot en met het zesde gebod), Kampen 1987, 102 e.v.

⁴¹⁵ Vgl. WA 19, 629; 648. Maar ook: J Heckel, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, 246 e.v.

wereldlijk bezig. Ook als Barth kritiek uitoefent op de verhouding van wet en evangelie bij Luther⁴¹⁶, zijn er genoeg citaten te verzamelen waarin Luther het wereldlijk en het geestelijk regiment van elkaar lijkt te scheiden.⁴¹⁷

Tegen de kritiek van de ‘dubbele moraal’ is het volgende in te brengen. Luther weet het geestelijke en het wereldlijke inderdaad scherp te onderscheiden, maar dat betekent niet dat hij schroomt het wereldlijk terrein in de naam van God te betreden en op te roepen tot bekering.⁴¹⁸ Zelfs voor een oproep tot dienstweigering aan het leger van de landsvorst deinst Luther, als daar reden voor is, niet terug.⁴¹⁹ Gezien dit verband tussen enerzijds context en anderzijds evangelie, maar ook vanwege datgene wat in voorgaande hoofdstukken is beschreven, zoals de pastorale inzet van Luthers denken in twee regimenten en zijn denken over *deus absconditus*, leidt Luthers denken in twee regimenten niet noodzakelijk tot een ‘dubbele moraal’.

Tegen het verwijt van de ‘dubbele moraal’ in Luthers denken in twee regimenten, voert J. Hoek het begrip tussentijd in. Hij karakteriseert deze werkelijkheid als tussentijd. Daarnaast wijst U. Duchrow op de liefde als verbindend element tussen de beide regimenten. Hoek merkt op: “De dualiteit in het spreken van Luther doet recht aan het karakter van deze bedeling als tussentijd. Er wordt een goede poging ondernomen om theologisch en ethisch te doordenken wat de implicaties zijn van de spanning tussen het ‘nu reeds’ van Christus’ koningschap en het ‘nog niet’ van de voleinding en de definitieve onderwerping van de machten. Deze dualiteit leidt niet tot dualisme, het verwijt van een ‘dubbele moraal’ is dan ook ongefundeerd. Er zijn in Luthers werken voorbeelden te over van een gelukkige integratie van de beide regimenten.”⁴²⁰ En Duchrow, die meer let op de verschillende gestalten die de liefde kan aannemen, komt tot de conclusie dat het verband van beide wijzen van handelen in de twee regimenten is te betrekken op twee verschillende wijzen van een en de-

⁴¹⁶ Ter verduidelijking: De wet heeft bij Luther vaak een negatieve klank. God gebruikt voor zijn heilsplan de vaak negatieve werking van de wet (de wet drijft uit tot Christus). Dit theologische gebruik van de wet is nu echter niet aan de orde. Hier gaat het over het politieke gebruik van de wet, de *usus politicus*, waar Luther alleen maar waarderend over spreekt. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 489, geeft aan dat de eerste (politieke) *usus* van de wet bij Luther op het wereldlijk regiment, *coram hominibus*, betrokken is, terwijl de tweede *usus* van grote betekenis is binnen het geestelijke regiment, *coram Deo*. (Dit moet opgemerkt worden in verband met de discussie rond Barths *Evangelium und Gesetz*, München 1935, daar gaat het vooral om de tweede betekenis van de wet, de zonde onthullende.).

⁴¹⁷ Bijvoorbeeld: WA 30 II, 562, 9: “Den ym predig ampt, thuts Christus fast gar, durch seinen geist, Aber ynn weltlichem reich müs man aus der Vernufft handeln.”

⁴¹⁸ WA 28, 24, 15: “Verflucht sey aller gehorsam ynn Abgrund der helle, so der oberkeit, vater und mutter, ja auch der Kyrchen gehorsam ist, das er Gott ungehorsam sey...”

⁴¹⁹ WA Br, 10, 36, 157: “Wer unter solchem unfriedlichen Fürsten krieget, daß er laufe, was er laufen kann aus dem Felde, errette seine Seele und lasse seinen rachgierigen unsinnigen Fürsten allein und selbst mit denen, so mit ihm zum Teufel fahren wollen, kriegten. Denn niemand ist gezwungen, sondern vielmehr ihm verboten, Fürsten und Herren gehorsam zu sein oder Eid zu halten zu seiner Seelen Verdammnis. Das ist wider Gott und Recht.”

⁴²⁰ J. Hoek, ‘Luthers Twee-rijken-leer’, 297.

zelfde liefdesdaad.⁴²¹ De liefde van de Bergrede dwingt de mens tot handelen in het wereldlijk regiment.⁴²² Volgens Luther zoekt de naastenliefde niet zichzelf en de naastenliefde ziet ook niet hoe groot of gering deze is, maar ziet hoe nuttig en nodig de werken aan de naaste en de gemeente zijn.⁴²³ Navolging is dan geen plicht, maar een daad van vrijheid, een houding van liefde die in deze wereld voortdurend vanuit diezelfde liefde geboden is.⁴²⁴ Vanuit die vrijheid en vanuit die liefde doet men datgene 'wat voor de hand komt'.

Ook het tweede verwijt, het verwijt van 'Eigengesetzlichkeit' wordt met eenzelfde argumentatie ondergraven. Luther bepleit geen 'Eigengesetzlichkeit', maar de 'Eigenständigkeit' van de overheid. Hij geeft de overheid een eigen positie en taak niet onder, maar naast de kerk.⁴²⁵ Deze 'Eigenständigkeit' geldt niet alleen de overheid, maar ook andere samenlevingsverbanden, zoals bijvoorbeeld het gezin. Ook B. Lohse wijst in deze richting, maar geeft ook aan dat van deze samenlevingsverbanden verantwoordelijkheid wordt verlangd.⁴²⁶ Daarnaast wijst P. Althaus erop, dat men een onderscheid moet maken tussen datgene wat Luther leert en dat wat het latere Lutheranisme ervan gemaakt heeft.⁴²⁷ Het Lutheranisme is niet simpelweg het werk van Luther. Luther was veeleer iemand die nieuwe wegen ging en niet slaafs achter een bepaald denken aan wilde lopen. Die slaafse gehoorzaamheid kenmerkt echter het latere Lutheranisme in Duitsland.⁴²⁸

Dat het ook anders kan, bewijst de Noorse Lutherse Kerk en wel met een beroep op Luther zelf. De Noorse bisschop E. Bergrav legde, ten tijde van de nazistische overheersing, namens alle andere bisschoppen, nadruk op de belijdenis dat God de Heer is over beide regimenten.⁴²⁹ Luther wist wat 'Wortwiderstand' was. Op de vuist

⁴²¹ U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 542: "Es ist deshalb schon sachgemäßer zu sagen, die Einheit beider Handlungsweisen, für sich einerseits, für andere andererseits, beziehe sich auf zwei verschiedene Weisen des gleichen Liebeshandelns."

⁴²² De gedachte dat Luther de Bergrede tot 'Gesinnung' zou hebben gedegradeerd is een latere interpretatie en kan niet op Luther terug gevoerd worden.

⁴²³ WA 11, 261, 6: "Liebe des nehisten achtet nicht yhr eygens, sihet auch nicht, wie grotz oder geringe, sondern wie nutz und nott die werk dem nehisten oder der gemeyne seyen."

⁴²⁴ Vgl. P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, 72 "Wie die Freiheit von der Welt, so legt Luther auch die von Jesus gebotene Liebe aus als eine Haltung, die mitten in der Teilnahme an den Weltordnungen ständig gelebt werden kann."

⁴²⁵ Vgl. M. Ruppert, *Het Rijk Gods en de wereld*, 168.

⁴²⁶ B. Lohse, *Martin Luther, eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, 193.

⁴²⁷ P. Althaus, 'Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik', 131.

⁴²⁸ P. Althaus, 'Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik', 135: "Der servile Untertanengeist sodann ist ebensowenig eine Frucht von Luthers Ruf zum Gehorsam gegen die Obrigkeit - denn Luther hat auch zum Ungehorsam gerufen -, sondern entstammt in der Hauptsache der Verfassung des deutschen politischen Lebens seit dem 17. Jahrhundert." Toch moet ook hier gezegd worden dat de twee-rijken-leer geen verweer bood, toen Duitsland in de crisisjaren naar de natuurreligie greep.

⁴²⁹ Eivind Berggrav (1884-1959) was de leider van het kerkelijk verzet in Noorwegen. Onder zijn leiding werd geprotesteerd tegen nazistische maatregelen die tegen de Noorse bevolking werden genomen en die hun geweten geweld aandeden. In een open brief van 15 januari 1941 werden deze maatregelen 'in strijd met Gods wet' genoemd. Toen in februari 1942 Noorse nazi's een kathedraal in Drontheim bezetten, namen Berggrav en zes andere Noorse bisschoppen ontslag als staatsambtenaren, maar ze verklaarden tegelijkertijd dat 'de geestelijke roeping, die aan mij bij het altaar is toevertrouwd, de mijne blijft, naar God en naar recht'. Berg-

gaan is voor een christen verboden, maar het is opdracht om de tegenstander met Gods Woord te lijf te gaan.⁴³⁰

Kortom: er is dus geen sprake van een 'Eigengesetzlichkeit' bij Luther. Allereerst: het beroep dat de 'Deutsche Christen' op Luther gedaan hebben, is onterecht en komt onder andere voort uit een niet goed verstaan van de termen 'rijk' en 'regiment' in de werken van Luther. Daarnaast heeft men ook niets begrepen van de liefde tot de naaste zoals die in de citaten naar voren komt. Men heeft Luther willen gebruiken als legitimatie voor een dictatoriale overheid, aan wie men gehoorzaamheid verschuldigd is.⁴³¹ Ten derde: Bedacht moet worden dat 'Eigengesetzlichkeit' altijd autonomie veronderstelt. Deze staat haaks op Luthers denken.⁴³²

Ten aanzien van de vraag of Luthers denken in twee regimenten anachronistisch is, moet uiteraard gesteld worden dat de politieke vraagstukken en verhoudingen van de 20^e en 21^e eeuw niet te vergelijken zijn met die van de 16e eeuw.

Wat betreft de veranderde politieke situatie valt, tenslotte met Douma, op te merken dat ook in een democratisch systeem de categorie van de 'gehoorzaamheid' niet verdwenen is. "Het woord 'democratie' wil niet zeggen dat er geen overheid meer boven het volk staat, maar wil zeggen dat die overheid door het volk gekozen wordt. (...) Te zeggen is, dat er van gezagsrelaties sprake blijft, ook al zien de relaties er zelf anders uit dan vroeger."⁴³³ Luther schakelde in zijn tijd het volk al evenmin uit. Ik wijs erop hoe 'modern' hij spreekt over de verantwoordelijkheid die de overheid

grav werd op 9 april datzelfde jaar gearresteerd en gemarteld. Tot het eind van de oorlog bleef hij in gevangenschap. Vgl. L. Praamsma, *De kerk van alle tijden* Boek IV, 150.

⁴³⁰ J. Douma, *Politieke verantwoordelijkheid. Ethische bezinning* dl. 13, 73-77.

⁴³¹ H.A. Oberman zegt hierover: "Nu is het interessant, dat men door een verkeerde toepassing van de tweerijkenleer door Lutheranen in Duitsland al in de tijd van Bismarck en later tijdens Hitler zich op Luther meende te kunnen beroepen. Men zei: "Wij doen niets tegen de machtshebbers, want dat hoort in het rijk van deze wereld. Als gelovigen hebben wij alleen met het rijk van God te maken. In reactie daarop wordt nu vaak, vooral in Nederland, gezegd: de tweerijkenleer van Luther is duivels en gevaarlijk. Wij kiezen voor een politieke theologie. Dan heeft men Luther niet goed begrepen, want Luthers tweerijkenleer wil juist een politieke theologie mogelijk maken, wil juist christenen aanmoedigen in de wereld te staan en coalities te sluiten met niet-christenen." Prof. dr. H.A. Oberman in een gesprek met Yko van der Goot: *Rondom het Woord, Theologische etherleergang*, 25^e jaargang nr. 3, 1983, 88.

⁴³² W.J. Kooiman, 'Vruchten der Reformatie voor de cultuur: Luther', 1109: "Ook wanneer Luther de ordeningen van het wereldlijk regiment vat in de driedeling van kerk, Staat en gezin of maatschappij *triplex ordo hierarchicus* (...) is (het) er hem niet om te doen, verschillende categorieën van mensen uit elkaar te halen of werkgebieden af te palen. Tot de *ordo politicus* behoort niet slechts de overheid, maar ook de onderdaan naar zijn aard; van de *ordo ecclesiasticus* maakt ook de overheid als lid der gemeente deel uit. Men moet Luthers driestandenleer zien als een toepassing van zijn algemene leer der ambten, die hij hier onderscheidt als natuurlijke ordeningen (huwelijk en familie), autoriteitsordeningen (staat, recht, opvoeding) en heilsordering (kerk en gemeente). We hebben hier te doen met 'drei Erzgewalten', waarmee God het leven ordent in zijn strijd met de boze, met het oog op het komen van Zijn rijk. Ze betekenen geen afzonderlijke gebieden met 'Eigengesetzlichkeit'. In wezen hebben we hier te doen met dezelfde onderscheiding als die der twee regimenten, alleen wordt hier het wereldlijk regiment gezien onder een dubbel aspect, van staat en van gezin of maatschappij."

⁴³³ J. Douma, *De tien geboden*, 102.

heeft tegenover het volk. In ieder systeem heeft de overheid haar plichten jegens de burgers. Omgekeerd beloven de burgers trouw aan diezelfde overheid. Wat betreft de vorsten zegt Luther dat zij in de eerste plaats verantwoordelijk zijn voor hun onderdanen. Een vorst is dat, wanneer hij al zijn aandacht en zorg op de onderdanen richt en zo deze onderdanen van dienst zal zijn en niet denkt: land en onderdanen zijn mijn bezit en zijn van mij afhankelijk, dus doe ik wat mij goedddunkt. Vorsten moeten opkomen voor de belangen van land en onderdaan.⁴³⁴ De opkomst van de democratie en de gedachte van de volkssoevereiniteit hebben Luthers denken in twee regimenten niet aan actualiteit doen inboeten en tot een anachronisme gemaakt. Integendeel, alsof de democratie niet meer toegankelijk zou zijn voor Luthers denken in twee regimenten. Zonder de inbreng van dit denken is er met het democratisch gezag juist iets wezenlijks mis.

Op alle drie verwijten die op een vorm van dualisme in Luthers denken terug gaan is veel af te dingen. Luthers denken in twee regimenten hoeft niet te leiden tot een ‘dubbele moraal’, een ‘Eigengesetzlichkeit’ of anachronisme; en wanneer het in feite wel tot één van deze verwijten leidt, wordt dat denken onvoldoende begrepen.

4.3 ‘Verwerpen’, ‘verwerken’ of ‘overname’ van Luthers denken in twee regimenten...?

In deze paragraaf ga ik verder in op de receptie van Luthers denken in twee regimenten. De in de inleiding genoemde drie standpuntbepalingen zullen in deze paragraaf aan de orde komen. Bij de ‘verwerping’ zal nogmaals K. Barth aan de orde komen, omdat hij zich fel gekeerd heeft tegen Luthers denken in twee regimenten. Bij de ‘verwerking’ zullen ook de namen van D. Bonhoeffer en H. Thielicke vallen. Bonhoeffer en Thielicke zijn Lutherse theologen, die in principe wel aan de noties van Luthers denken in twee regimenten willen vasthouden, maar deze tegelijkertijd kritisch wensen te amenderen. Minder origineel, maar wel enigermate kritisch wijzen anderen op de blijvende en bij uitstek actuele betekenis van Luthers denken in twee regimenten en nemen deze over. “Luther doet namelijk recht aan een groot aantal bijbels legitieme overwegingen die binnen het huidige theologische denken niet dan met grote schade buiten beschouwing kunnen worden gelaten.”⁴³⁵ Om het geheel overzichtelijk te houden beperk ik me in de bespreking tot vier kopstukken uit het Lutheranisme, te weten: W. Elert, P. Althaus, F. Lau en J. Heckel, die ieder op hun eigen wijze Luthers denken in twee regimenten overnemen.

4.3.1 Verwerping van Luthers denken in twee regimenten

Een aantal personen, dat Luthers denken in twee regimenten heeft afgewezen, is al aan de orde gekomen, zoals Wünsch, Troeltsch en ook Barth. Voor een goed begrip

⁴³⁴ WA 11, 273, 7: “Auffs erst muss er ansehen seyn unterthan und daselb seyn hertz recht schicken. Das thut er aber denn, Wenn er allen seynen Synn da hyn richtet, das er den selben nutzlich und dienstlich sey. Und nicht also dencke: land und leutt sind meyn, ich wills machen, wie myrs gefellet; sondern also: Ich byn des lands und der leutt, ich solls machen, wie es yhn nutz und gut ist. Nicht soll ich suchen, wie ich hoch fare und hirsche, sondern wie sie mit guttem frid beschutzt und verteydingt werden.”

⁴³⁵ J. Hoek, ‘Luthers Twee-rijken-leer’, 297.

is het nodig bij de laatste nog even stil te staan. Er is door Barth felle kritiek uitgeoefend op Luthers denken in twee regimenten. Barth probeert tot een beter inzicht te komen in het probleem van de verhouding tussen kerk en Staat. Hij komt daarbij tot een zakelijk andere oplossing van dit probleem dan die van Luthers denken in twee regimenten. Barth zegt in zijn artikel 'Rechtfertigung und Recht': "Es ist aber mit Händen zu greifen, daß (...) Luther in seiner Schrift 'Von Weltlicher Obrigkeit' von 1523 (...) etwas schuldig geblieben ist."⁴³⁶ Barth bepleit een christologische fundering van de Staat. De burgergemeente moet dan ook niet te ver bij Christus vandaan gehaald worden. De instandhouding van de wereld ziet Barth consequent als het werk van de ene genadige toewending van God tot de wereld in Jezus Christus.⁴³⁷ Het verlossingsheil is de uiteindelijke oorzaak van de bewaring van de Staat. De beslissende dienst van de kerk is haar verkondiging. Doordat ze de goddelijke rechtvaardiging in Christus verkondigt, wordt de vaststelling en handhaving van het menselijke recht het best gediend.⁴³⁸ Barth geeft dus aan dat het wereldlijk regiment behoort tot het 'Rijk van Christus'. Volgens Barth is de Staat een schepping van Christus, een instrument van Gods genade, een reflecterend spiegelbeeld van de kerk binnen het ene, wereldomvattende heilshandelen van God.⁴³⁹

Vanuit deze visie klinkt een scherp protest tegen de tweesporigheid die de Lutherse benadering kenmerkt. Barth is, zoals we al gezegd hebben, dan ook fel gekant tegen een erkenningmogelijkheid van de wil van God als Schepper naast de wil van God als Verlosser. Bij Barth is Christus de enige openbaring van God als Schepper en de wil van God met betrekking tot de Staat en andere ordeningen is niet te vernemen vanuit de algemene openbaring van God in natuur, historie, geweten, et cetera, maar alleen vanuit Gods openbaring in Christus. Het eerste artikel van de Barmer Thesen vat Barths standpunt goed samen.⁴⁴⁰ De kerk moet volgens Barth de moed hebben om alle natuurlijke theologie uit te zuiveren en in haar prediking en theologie alleen te varen op het kompas van het Evangelie, het ene Woord Gods. Natuurlijke theologie is heidendom. De manier, waarop de protestantse kerken steeds aan gezin, huwelijk, volk, Staat, etc., als scheppingsordinanties hebben vastgehouden, is het misverstand bij uitstek geweest, dat tot de fatale gevolgen van het nationaalsocialisme heeft geleid. In een brief uit december 1939 aan de Franse dominee Charles Westphal, schrijft Barth dat het Duitse volk lijdt aan de vergissing die Luther gemaakt heeft in

⁴³⁶ K. Barth, *Rechtfertigung und Recht*, Theologische Studien, Heft 1, Zürich 1938, 4.

⁴³⁷ Vgl. K. Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 20 e.v.

⁴³⁸ Vgl. K. Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 45.

⁴³⁹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III 4.*, Zürich 1959. Hoewel ook Barth met een onderscheiding werkt, namelijk: 'Christengemeinde und Bürgergemeinde', overheerst daarbij een soort eenheidsdenken (*monisme*) omdat aan de 'Christengemeinde' een sleutelrol met betrekking tot het functioneren van de 'Bürgergemeinde' wordt toegekend (Christocratie).

⁴⁴⁰ Het eerste artikel van de Barmer Thesen luidt in de Nederlandse vertaling als volgt: "Jezus Christus zoals Hij ons in de Heilige Schrift betuigd wordt, is het ene Woord Gods, dat wij te horen, waarop wij in leven en in sterven te vertrouwen en dat wij te gehoorzamen hebben. Wij verwerpen de valse leer, als zou de kerk als bron van haar verkondiging behalve en naast dit ene Woord van God ook nog andere gebeurtenissen en machten, gestalten en waarheden als Gods openbaring kunnen en moeten erkennen."

verband met de verhouding van Wet en Evangelie.⁴⁴¹ “Das deutsche Volk leidet an der Erbschaft des grössten christlichen Deutschen, an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt, als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist.”⁴⁴² Barth heeft dus voor Luthers onderscheiding van de beide regimenten niet alleen geen waardering gehad: hij zag de noodlottige omstandigheden in het Duitsland van 1933-1945 niet alleen als een directe uitloper van deze gedachtegang, maar ook als een ernstige waarschuwing om te breken met Luthers denken.⁴⁴³ De eerder behandelde Hermann Diem merkt hierover dan ook op dat het niet kon uitblijven dat de door Barth theologisch gestelde vraag welk gebruik van Luthers denken gemaakt mag worden tot een kritische receptie leidt, zeker gezien de politieke situatie van de opkomst en neergang van het nationaalsocialisme.⁴⁴⁴ Karl Barths ‘Infragestellung’ dwingt de grondslagen van de politieke prediking theologisch opnieuw te onderzoeken: daar ligt voor Diem de kern. Hij vindt bij Luther geen ‘leer’ van twee regimenten, maar een prediking in twee regimenten.

Wat betreft de kritiek van Barth op Luther merk ik daarom op dat er tussen beiden ook overeenkomst is. Beiden erkennen de burgerlijke ordeningen als *ordinatio Dei*. Beiden erkennen ook dat de christen onderdaan is in deze ordening. Maar Barth ziet dus ook de gevaren: hij wil de burgerlijke ordeningen niet isoleren tot wereldlijke machten, maar ze dicht bij Christus houden. In die ordeningen moet de liefde van God die in Jezus Christus zichtbaar geworden is terug te vinden zijn: die ordeningen moeten de mensen vrede en zekerheid geven. Daarbij geeft hij aan dat het niet gaat om instituties of ambten, maar om mensen. Ofschoon Barth met zijn opmerkingen terechte vragen aansnijdt, merk ik twee zaken op. Allereerst stel ik de vraag of hij onvoldoende onderscheidt maakt tussen Luther en het Lutheranisme; daarnaast stel ik dat Luther niet verantwoordelijk is voor de term ‘*tweerijkenleer*’ en dus ook niet voor de ontwikkeling van die term in het Lutheranisme. Tegelijkertijd is het waar dat de burgerlijke ordeningen getoetst moeten worden aan de liefde van God. Als gevolg van de receptiegeschiedenis van Luthers denken, met name tijdens de opkomst van het nationaalsocialisme, moet zijn denken in twee regimenten daarom nader genuanceerd worden.

Uit het voorgaande is te leren dat het niet de bedoeling is Luthers denken in twee regimenten star tot een leer te maken. Integendeel, het gaat altijd om de navolging

⁴⁴¹ “Barth ziet bij Luther de wet naast het evangelie staan, terwijl hijzelf de wet in het evangelie vindt.” zie J.T. Bakker, *Coram Deo, Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie*, 199.

⁴⁴² K. Barth, *Eine Schweizer Stimme*, 1938-1945, Zürich 1945, 113.

⁴⁴³ Vgl. B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, 236-237.

⁴⁴⁴ Hermann Diem, *Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum*. Vortrag, gehalten auf der Tagung der ‘Kirchlich-theologischen Arbeitsgemeinschaft für Deutschland am 12. bis 16. Oktober 1946 in Bad Boll, Zürich 1947, 4: “... es konnte nach Lage der Dinge auch gar nicht ausbleiben, daß die von Barth theologisch gestellte Frage (welk gebruik van Luthers denken gemaakt mag worden) uns alsbald sehr konkret und nachdrücklich auch durch die politische Situation zum Bewußtsein gebracht wurde. Aber die Kirche, an welche jene Frage gestellt war, befand sich gerade im Aufmarsch. Sie war eben dabei, gegenüber dem Nationalsozialistischen Staat Stellung zu beziehen, und diese an sie gerichtete Frage bedeutete nichts weniger als die grundsätzliche Infragestellung ihres Aufmarschplanes auf der ganzen Linie.”

mogelijk maken in het spoor van de lijdende Christus. Bij Luther staat dat haaks op het gedrag van tirannen. Het denken in twee regimenten houdt tirannen juist verantwoordelijk voor hun daden. Navolging is dus wel vrij, maar niet vrijblijvend.

4.3.2 Verwerking van Luthers denken in twee regimenten

Op deze plaats dienen zich de namen van Bonhoeffer, Diem, Thielicke, Gollwitzer en Trillhaas aan. Enkele zijn in de voorgaande paragraaf al kort ter sprake gekomen geweest. In deze paragraaf besteed ik speciale aandacht aan D. Bonhoeffer, omdat zijn bijdrage uitermate belangrijk is geweest voor een synthese tussen Luthers denken in twee regimenten en Barths kritiek daarop. Daarmee stond hij dus voor iets heel eigens. In het volgende hoofdstuk wil ik daarop doorgaan, met name op zijn daaruit voortvloeiende visie op de navolging. Daarnaast zal ik ook enige aandacht besteden aan het werk van H. Thielicke, die in het Lutheranisme een vooraanstaande rol als ethicus heeft gespeeld. Voor Gollwitzer volsta ik met de verwijzing naar zijn boek *‘Forderung der Freiheit’*⁴⁴⁵, waarin hij een goede beschrijving geeft van Luthers denken, maar tegelijkertijd ook een aantal kritische zaken aan de orde stelt en vragen aan Luther formuleert. Deze kritische vragen zijn echter, zoals blijken zal, ook terug te vinden in de werken van de al genoemde personen.⁴⁴⁶

4.3.2.1 D. Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), van huis uit lutheraan, sluit in zijn scheppingsleer aan bij Luther.⁴⁴⁷ Dat geeft al direct zijn gezindheid weer. Het is Bonhoeffer te doen om de ware God voor de ganze wereld en daarom strijdt hij tegen een idee van God waarbij Deze als *Deus ex machina* reddend zou ingrijpen in de laatste noden aan uiterste grenzen. “Tegen een degradatie van God tot ‘Lückenbüsser’ en ‘Nothelfer’ komt Bonhoeffer op en hij eist de krachtige, gezonde, schone wereld op voor de

⁴⁴⁵ H. Gollwitzer, *Forderung der Freiheit. Aufsätze und Reden zur politische Ethik*, München 1964, 3-60.

⁴⁴⁶ Voor alle duidelijkheid geef ik de vragen van Gollwitzer in het kort weer, zoals die te vinden zijn in het al genoemde boek (17-31):

1. In een door revolutionaire ideologieën geplaagde wereld moet de kerk zelf haar prediking in ideologie veranderen. Maar de kerk wordt hierin gehinderd door de te conservatieve houding die er van Luther uitgaat.
2. Doordat in Luthers denken beide ‘Reiche’ naast elkaar staan, volgt het gebrek dat de wereld niet met de Bergrede te regeren valt.
3. De heerschappij blijft bij Luther te zeer een gebeurtenis van het hart, waar blijft de gemeente als handelende eenheid van politieke betekenis in het concept van Luther?
4. Luther voegt zich ter wille van de liefde in de politieke en sociale status-quo. Maar de liefde kan toch ook kritisch zijn?

⁴⁴⁷ Het ging Bonhoeffer niet om het hiernamaals, het ging hem om deze wereld, hoe ze geschapen, onderhouden en aan wetten gebonden, verzoend en vernieuwd wordt. Vgl. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Neuausgabe, (red. E. Bethge), München 1970, 312. DBW, 8, 415.

Schepper.⁴⁴⁸ Dit heeft tot gevolg dat ook bij hem een denken in twee regimenten terug te vinden is.⁴⁴⁹

In zijn *Ethik* schrijft Bonhoeffer dat met de reformatie de eenheid van het *corpus christianum* gebroken is. 'Het *corpus Christianum* valt in zijn echte bestanddelen uiteen: het *corpus Christi* en de wereld.'⁴⁵⁰ In zijn kerk heerst Christus niet met het zwaard, maar slechts met zijn Woord. Eenheid van geloof is er alleen onder het zuivere Woord van Jezus Christus. Het zwaard behoort toe aan het wereldlijk regiment dat op haar manier, in een juiste waarneming van het ambt, dezelfde Heer Jezus Christus, dient. Er zijn twee rijken, die zolang de aarde bestaat nooit met elkaar vermengd, maar ook nooit en te nimmer uit elkaar mogen worden getrokken. Dat zijn het rijk van het gepredikte Woord van God en het rijk dat wordt geregeerd door het zwaard: het rijk van de kerk en het rijk van de wereld, het rijk van het geestelijk ambt en het rijk van de wereldlijke overheid.⁴⁵¹ Bonhoeffer denkt daarbij bepaald niet in twee ruimten. Christus en de wereld zijn geen twee op elkaar botsende en ontwijkende bestanddelen. Anders blijft aan de mens slechts de volgende mogelijkheid: of hij wil Christus zonder de wereld of de wereld zonder Christus. Bonhoeffer ziet slechts één werkelijkheid en dat is de in Christus openbaar geworden werkelijkheid van God in die van de wereld. Er zijn derhalve geen twee mogelijkheden, er is slechts één mogelijkheid en dat is de Christusopenbaring, waar Gods werkelijkheid en de werkelijkheid van de wereld samen zijn verenigd.⁴⁵² Echter, volgens Bonhoeffer mag Luthers denken in de twee regimenten alleen opgevat worden in de zin van een polemische eenheid, die men ook moet zien met kennis van de achtergronden uit Luther zijn tijd. Hij concludeert op basis van die Luther-interpretatie: zoals Luther polemissch het wereldlijke tegen de sacralisering van de Rooms-Katholieke kerk naar voren bracht, zo moet het wereldlijke zodra het dreigt zich te

⁴⁴⁸ B. Rietveld, *Saecularisatie als probleem der theologische ethiek. Inzonderheid in verband met gedachten van Dietrich Bonhoeffer en Friedrich Gogarten*, z.j. 's-Gravenhage, 117.

⁴⁴⁹ E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Berlin, 1979, 259.

⁴⁵⁰ D. Bonhoeffer, *Ethik* herausgegeben von Ilse Tödt, Heinz-Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green, Gütersloh 1992 en; *DBW*, 6, 102: "Das corpus christianum löst sich in seine echte Bestandteile auf: das corpus Christi und die Welt."

⁴⁵¹ *DBW*, 6, 102: "In seiner Kirche herrscht Christus nicht mit dem Schwert, sondern allein mit seinem Wort. Einheit des Glaubens gibt es allein unter dem wahren Wort Jesu Christi. Das Schwert aber gehört dem weltlichen Regiment, das in seiner Weise, in der rechten Wahrnehmung seines Amtes demselben Herrn Jesus Christus dient. Es gibt zwei Reiche, die, solange die Erde steht, niemals mit einander vermischt, aber auch niemals auseinandergerissen werden dürfen: das Reich des gepredigten Wortes Gottes und das Reich des Schwertes, das Reich der Kirche und das Reich der Welt, das Reich des geistlichen Amtes und das Reich der weltlichen Obrigkeit."

⁴⁵² *DBW*, 6, 43-44: "Solange Christus und die Welt als zwei aneinander stoßende und einander abstoßende Räume gedacht werden, bleibt dem Menschen nur folgende Möglichkeit: Unter dem Verzicht auf das Wirklichkeitsganze stellt er sich in einen der beiden Räume, er will Christus ohne die Welt oder die Welt ohne Christus. (...) Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbar geworden Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit. (...) Es gibt daher nicht zwei Räume, sondern nur den einen Raum der Christusverwirklichung, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit mit einander vereinigt sind."

verzelfstandigen vanuit het christelijke en vanuit het sacrale polemisch worden tegengesproken.⁴⁵³

Bonhoeffer geeft aan dat de christen midden in de wereld moet blijven, juist om zijn ‘anders-zijn’ duidelijker te laten uitkomen: Het ‘wereldvreemde’ in het christelijke leven hoort middenin de wereld thuis. Ook de gemeente staat hier middenin, doordat Luther de christenheid in de wereld terugroept, brengt hij haar terug in de juiste verhouding tot de wereld.⁴⁵⁴ Bonhoeffer houdt dus vast aan de lutherse onderscheidingen, wat ook naar voren komt in zijn onderscheiding tussen ‘das Letzte’ en ‘das Vorletzte’.⁴⁵⁵ Het belangrijkste (das Letzte) is de rechtvaardiging van de zondaar uit genade. Daarin wordt de mens, in Gods gericht, tot zijn verwondering vrijgesproken. Maar ‘das Letzte’ mag belangrijk zijn, het is niet alles. Het heeft geen zin om over ‘das Letzte’ te spreken als er geen ‘Vorletzte’ zou zijn, het leven in de verbanden van deze wereld (gezin, maatschappelijke verhoudingen, politiek). Want juist vanwege het ‘Vorletzte’ en wat een mens daarin doet of juist niet doet, is er dat wonderlijke gericht, dat uitloopt op die vreemde vrijspraak.

Later valt deze onderscheiding bij Bonhoeffer enigermate weg, als hij gaat spreken over ‘godelijke mandaten’ in plaats van ‘godelijke ordeningen’.⁴⁵⁶ Hiermee wil Bonhoeffer de onderscheiding tussen een laatste en een voorlaatste werkelijkheid opheffen en alles onder de noemer van de ‘Christuswirklichkeit’⁴⁵⁷ brengen. Alles valt dan onder de heerschappij van Christus.⁴⁵⁸ De leer van de mandaten is een poging om de ordeningen van de Schepping in een christologisch raam te krijgen. Daarmee schernt Bonhoeffer de theologie af tegen een al te natuurlijke benadering. De motivatie daarvoor moeten we zoeken in het nazi-Duitsland van zijn tijd. De nazi’s beriepen zich op natuurlijke ordeningen, als was de rassenleer een natuurlijke ordening. In ‘Dietrich Bonhoeffer, Aanzetten voor een ethiek’ staat het volgende: “Als Bonhoeffer in onderscheid daarvan over ‘mandaten’ spreekt, denkt hij niet aan

⁴⁵³ DBW, 6, 45: “Wie Luther das Weltliche polemisch gegen die Sakralisierung der römischen Kirche ins Feld führte, so muß diesem Weltlichen in demselben Augenblick, in dem es in Gefahr steht, sich zu verselbständigen, (...) vom Christlichen, vom ‘Sakralen’ her polemisch widersprochen werden.”

⁴⁵⁴ D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, München 1952, 186-187 (DBW, 4, 261): “Die ‘Weltfremdheit’ des christlichen Lebens gehört mitten in die Welt, die Gemeinde, in ihr tägliches Leben hinein.” “Indem Luther die Christenheit in die Welt zurückruft, ruft er sie erst in die rechte Weltfremdheit hinein.”

⁴⁵⁵ DBW, 6, 135-162.

⁴⁵⁶ DBW, 6, 392-398. Het gaat hier om de vier godelijke mandaten, te weten: arbeid, huwelijk, overheid en kerk.

⁴⁵⁷ DBW, 6, 394. We hebben hier te doen met een licht filosofisch uitgangspunt bij Bonhoeffer.

⁴⁵⁸ DBW, 6, 315-316. Bonhoeffer noemt het ook de Herrschaft Christi. H.M. Kuitert, merkt in zijn boek: *Alles is politiek, maar politiek is niet alles, Een theologisch perspectief op geloof en politiek*, Baarn 1985, 113, terecht op dat deze term verwantschap met K. Barth verraaft. Toch heeft deze bij Bonhoeffer een andere lading dan bij Barth. Barth ontwikkelt zijn uitspraken niet vanuit de dialectiek, maar vanuit een openbaringspositivisme. Goddelijk en wereldlijk zijn met elkaar vervlochten en toch te onderscheiden. Vgl. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 331. DBW, 8, 441 Bonhoeffer verwijst hier naar de leesregel van Chalcedon: ongedeeld en ongescheiden.

een starre scheppingsstructuur, maar aan onderscheiden levensterreinen, waarin God ons plaatst en oproept hem te gehoorzamen.”⁴⁵⁹ Het gaat hier om de volgende gedachtegang: “God heeft alle mensen onder alle vier mandaten gesteld. Er is geen wereldlijke en geestelijke ruimte, maar er is alleen een inoefenen van het christelijke leven onder de vier mandaten. Deze mandaten zijn geen van alle ‘op zich’ goddelijk, maar worden goddelijk vanwege hun oorspronkelijke en uiteindelijke betrekking op Christus. In Jezus Christus krijgen de mandaten inhoud, doel en motivatie.”⁴⁶⁰ Bonhoeffer is zo gekomen tot een kritische vervlechting van Luthers denken in twee regimenten met een Barthse ‘Christocratie’; en heeft zo een inhoudrijke synthese ontwikkeld, die ook recht doet aan Luthers denken. Zoals al eerder betoogt, dacht Luther uiteindelijk ook niet in twee ruimten, maar in twee wijzen van regeren.

4.3.2.2 H. Thielicke

Ook Thielicke wil Luther gebruiken in het huidige tijdsbestek. In zijn ‘Theologische Ethik’ geeft hij aan dat men in de christelijke theologische ethiek niet ontkomt aan bepaalde vormen van een tweerijkenleer.⁴⁶¹ Maar dat wil geenszins zeggen, dat Thielicke deze leer kritiekloos overneemt. In de al genoemde ‘Theologische Ethik’ noemt hij drie gevaren op waartoe deze leer kan leiden. Het eerste gevaar is de dubbele moraal.⁴⁶² Het tweede gevaar is dat men de wereld als een geheel van eigenge-rechtigheid ziet.⁴⁶³ Deze gevaren zijn al in voorgaande paragraaf aan de orde geweest. Het derde gevaar in Luthers denken bestaat volgens Thielicke daarin, dat de beide rijken steeds weer in een zekere harmonie náást elkaar schijnen te kunnen bestaan.⁴⁶⁴ Thielicke wijst dus op de nevenschikking van de beide ‘rijken’ bij Luther, terwijl in het Nieuwe Testament het wereldrijk en het rijk Gods na elkaar geordend zijn.⁴⁶⁵ Hij komt daarbij tot de volgende vragen. Laat Luther de radicaliteit van de Bergrede niet verloren gaan door een gelijktijdigheid van beide Rijken te veronderstellen? Zijn er dan geen twee eigen werelden?⁴⁶⁶ Gaat als gevolg van de ont-schatologisering van de Bergrede bij Luther, door de nevenschikking van de regi-

⁴⁵⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Aanzetten voor een ethiek*, samengesteld, vertaald en ingeleid door Gerard den Hertog en Wilken Veen, uitgeverij Boekecentrum, Zoetermeer, 2012.

⁴⁶⁰ Vgl. M. Ruppert, *Het Rijk Gods en de wereld*, 200.

⁴⁶¹ H. Thielicke, *Theologische Ethik. III-3*, Tübingen 1964, § 1045: dat “es in jeder Christlich-theologischen Ethik zu bestimmten Formen einer Zwei-Reiche-Lehre kommen muß.”

⁴⁶² Vgl. H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, § 1800.

⁴⁶³ H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, § 1806: (het gevaar) “ist die, daß man die ‘Welt’ als ein Gewebe von Eigengesetzlichkeiten versteht.”

⁴⁶⁴ H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, § 1817: (het derde gevaar) “besteht zweifellos darin, daß beide Reiche immer wieder in einer gewissen Harmonie nebeneinander zu bestehen scheinen.”

⁴⁶⁵ Vgl. H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, § 1820, 1822. Opnieuw komt hier weer de discussie aan het licht om over ‘rijken’ of ‘regimenten’ te spreken. Thielicke wil vasthouden aan “das Nacheinander der beiden Äonen.” Zie ook de kritiek van H. Gollwitzer in zijn boek, *Forderung der Freiheit, Aufsätze und Reden zur politischen Ethik*, 21+29.

⁴⁶⁶ H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, § 1823: “ob und in welchem Maße er Sicherungen dafür eingebaut hat, daß durch die Lehre von den beiden Reichen die Welt weder ‘lokal’ auseinanderfällt noch im Sinne einer bloßen Gleichzeitigkeit der Regimente ‘modal’ vereinerleitet und gewissermaßen beruhigt wird, ob und inwieweit er also die Radikalität der Bergpredigtforderung nicht verloren gehen läßt.”

menten, de spanning tussen beide regimenten niet verloren? In antwoord op die vragen geeft Thielicke aan dat er tussen de beide 'Reiche / Äonen' een eschatologische spanning heerst, die een nevenschikking onmogelijk maakt.⁴⁶⁷ Ook de ordeningen van Luther dragen de trekken van de gevallen wereld en behoeven *dus* deze spanning terdege: Op deze wijze is alle ethiek een nooddiscipline na de zondeval van de mens. Dat wil zeggen: na haar verloren oorspronkelijkheid en na de verloren oorspronkelijke gemeenschap met God en tegelijkertijd binnen de beloften en de aanbreekende kracht van het komende Koninkrijk van God.⁴⁶⁸ Thielicke doelt op de eschatologische spanning tussen het 'Nicht mehr sein' en het 'Noch nicht sein'.⁴⁶⁹ Hij verwijst daarbij naar het paradijs, achter ons en de jongste dag voor ons, waar aanschouwen werkelijkheid wordt.⁴⁷⁰

Is Thielicke's verwijt aan Luther van de nevenschikking, van ont-eschatologisering, terecht? Dat lijkt niet het geval te zijn. Thielicke, die zichzelf ziet als de eschatologische corrector van Luther, stelt wel terecht dat het bij Luther in de dogmatiek om het *sola fide* en in de ethiek om de twee regimenten gaat, maar vergeet, dat het in het één óók om het ander gaat.⁴⁷¹ De eschatologische spanning van de dogmatiek is derhalve ook in Luthers ethiek aanwezig en dus ook in Luthers denken in twee regimenten. Vandaar dat de laatste stelling waarmee Harald Diem zijn boek over Luthers tweerijkenleer samenvat een juiste en terechte is: zonder de verwachting van deze 'jongste dag' kan geen zin van Luther over de leer van de twee regimenten begrepen worden.⁴⁷²

4.3.2.3 Evaluatie

Tot zover de receptie van Luthers denken in twee regimenten door Thielicke en Bonhoeffer. Juist door hun kritische verwerking van Luthers denken in twee regimenten zijn ze tot een beter begrip en inzicht gekomen. De twee 'Reiche' moeten niet opgevat worden als twee ruimten, maar als twee regimenten, dat wil zeggen twee wijzen van regeren. Een goed verstaan van de twee 'Reiche' is tegelijk verhelderend voor de z.g. ont-eschatologisering, waar Thielicke over spreekt. Juist in de twee wijzen van regeren is er sprake van een eschatologische spanning die niet alleen verplaatst wordt naar een 'eindgericht', maar reeds hier en nu gestalte krijgt in het leven van de christen. Luther probeert zo het geloof in het leven van alledag te

⁴⁶⁷ Vgl. H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, § 1824-1849.

⁴⁶⁸ H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, § 1850: "In diesem Sinne ist alle Ethik eine Notdisziplin post lapsum, d.h. nach der verlorenen Ursprünglichkeit, nach der verlorenen urständlichen Gemeinschaft mit Gott und zugleich innerhalb der Verheißungen und anbrechenden Kraft des neuen Äon."

⁴⁶⁹ Thielicke's accent op het eschaton loopt uit op compromisdenken. Hij vertaalt het uitstaan van Gods toekomst als onvolkomenheid. Het evangelie ziet hij dan als 'balsem in de wond', die openblijft tot in het eschaton.

⁴⁷⁰ H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, § 1851: "Hinter uns steht der Cherub mit dem flammenden hauenden Schwert, vor uns der Jüngste Tag, jenseits dessen erst das Schauen und also die Unmittelbarkeit in Gericht und Gnade liegt."

⁴⁷¹ H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, § 1783.

⁴⁷² H. Diem, *Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus*, 170: "Ohne die Erwartung dieses 'lieben Jüngsten Tages' will kein Satz Luthers über die zwei Reiche verstanden sein."

trekken, waardoor de christen in zijn omgang met het wereldlijk regiment voortdurend in een eschatologische spanning staat.⁴⁷³

Ook de uitspraak *simul iustus et peccator*, tegelijk zondaar en rechtvaardig, die van belang is voor het begrip van de twee regimenten (zie 3.5.5) laat die eschatologische spanning zien. De zondaar wordt niet gerechtvaardigd wanneer hij niet veroordeeld wordt, hij wordt niet levend gemaakt wanneer hij niet eerst gedood wordt, hij stijgt niet op in de hemel wanneer hij niet eerst in de hel neerdaalt, zoals overal in de Schrift staat.⁴⁷⁴ Midden in deze paradoxale werkelijkheid groeit de hoop. En het kruis bewerkt bij degenen die het op zich nemen een vaste hoop; de wetenschap dat er niets is waarin men zich verheugen kan, dan alleen God zelf.⁴⁷⁵ Luther trekt zo de eschatologie in de actualiteit. De toekomst is in het gericht dat we reeds nu voor God ondergaan ons zeer nabij gekomen. De hoop als ervaring nu en de verwachting gaan in elkaar over. Toch blijft voor Luther de toekomst een toekomst vol beloften die eens vervuld zullen worden. Wellicht is ook hier de leesregel van Chalcedon terug te vinden: in de eschatologie van Luther zijn enerzijds het hier en nu en anderzijds de toekomst onvermengd en ongescheiden. Op deze leesregel zal ik in hoofdstuk zes uitgebreid terugkomen.

4.3.3 Overname van Luthers denken in twee regimenten

In deze paragraaf besteed ik aandacht aan hen die in het verleden op de blijvende en actuele betekenis van Luthers denken hebben gewezen en die de Lutherse gedachtegang betreffende de twee regimentenleer bewust hebben willen overnemen. Ik beperk me in deze paragraaf tot de volgende personen, te weten: W. Elert, P. Althaus, F. Lau en J. Heckel en wel om de volgende reden. Deze vier onderzoekers hebben hun gedachten geformuleerd, of in (aanvankelijke) verwantschap met de ‘Deutsche Christen’, of in discussie met Barth. De vraag blijft wel of zij Luthers denken juist geïnterpreteerd hebben. In deze paragraaf probeer ik daar een antwoord op te vinden.

4.3.3.1 W. Elert

W. Elert (1885-1954) wordt ook wel de Abraham Kuyper van het Lutheranisme genoemd.⁴⁷⁶ Ten eerste moet men in de receptie van Elert rekening houden met de politiek-sociale omstandigheden. Elert reageert vooral op de neo-calvinistische tradi-

⁴⁷³ J.T. Bakker, *Eschatologische prediking bij Luther*, Kampen 1964, 103: “Daarom ziet de christen onder de schande de eer en onder de tekenen de nieuwe wereld ‘en zulke gedachten moet hij hebben, omdat hij als de nieuwe mens alles met zich nieuw maakt en zo een voorspel beleeft van zijn toekomstig wezen, dat straks aan de dag komt, zoals hij het nu reeds naar het geloof nieuw maakt’. Dat is reeds werkelijkheid geworden in Christus en in deze Christus moeten we het ervoor houden, dat reeds alles nieuw geworden is.” Vgl. WA 36, 256, 7.

⁴⁷⁴ Vgl. WA 5, 164, 22: “Primum certum est, gratiam, id est fidem, spem, charitatem non infundi, nisi peccatum effendatur simul, hoc est peccator non iustificatur, nisi damnetur, non vivificatur, nisi occidatur, non ascendit in coelum, nisi descendat ad inferos, ut habet tota scriptura.”

⁴⁷⁵ Vgl. WA 5, 165, 37: “Quo facto, si homo perseveret, fit in eo spes, id est discit nihil esse, in quo gaudendum, sperandum, gloriandum sit praeter deum.”

⁴⁷⁶ Vgl. M. Ruppert, *Het Rijk Gods en de wereld*, 174-177.

tie die het lutheranisme een achterblijvende rol toedichtte in de reformatie. In de calvinistische traditie staan wet en evangelie juist niet tegenover elkaar. Op basis van deze kennis is de nadruk bij Elert op het verschil in beide rijken beter te begrijpen. Elert besteedt in zijn theologisch denken grote aandacht aan de natuurlijke ordeningen en wijst de *theologia naturalis* als zelfstandige kennisbron niet direct af.⁴⁷⁷ De christelijke theologie heeft zich, volgens Elert, altijd, ofschoon met verschillende bedoeling(en) en verscheidene wijzen, met het natuurrecht bezig gehouden.⁴⁷⁸ Voorwaarde is wel dat de *theologia naturalis* met het geloof in God als schepper verbonden is. Het evangelie elimineert ‘die natürlichen Ordnungen’ niet, maar geeft er het juiste zicht op. Juist de christen voelt zich thuis in die ‘Ordnungen’ van familie, huwelijk, Staat en beroep.⁴⁷⁹ Christus heeft immers die ‘Ordnungen’ niet opgeheven. Ook het evangelie verandert hier niets aan. De ordeningen zijn, volgens Elert, een gegevenheid op zich en kunnen door de zonde nooit worden aangetaast, omdat ze door God zijn ingesteld en door hem worden onderhouden. Ze zijn een product van het scheppende werk van God.⁴⁸⁰ Daarom zijn de natuurlijke ordeningen goede ordeningen, namelijk van Godswege. Dat is een geloofsoordeel, dat zich niet laat afleiden uit de feitelijkeheid, maar toch laat zij zich op grond van haar daadkracht niet ontkennen.⁴⁸¹ Elert noemt de ordeningen openbaringen van God. Wel kan er een zondig gebruik van die ordeningen worden gemaakt. Bij Elert is er dan wel ruimte voor ‘Widerstand’ op grond van de woorden van Petrus in Handelingen 5, 29b: “Men moet Gode meer gehoorzamen dan de mensen.” Maar anders moet met dankbaarheid en trouw de bestaande orde gerespecteerd worden. Zo dient dan ook bijvoorbeeld de overheid als een inzetting van God gezien te worden, zonder te proberen deze te rijmen met het Rijk Gods of de liefde van God.⁴⁸² Het evangelie is niet revolutionair, maar verdedigt de scheppingsmatige gegevenheden.

Duidelijk is dat Elert in twee ‘rijken’ denkt en niet in twee ‘regimenten’. Die twee ‘rijken’ ziet hij in het leven van de christen wel naast en tegenover elkaar staan. Ook de toekomst maakt deel uit van het rijk van God.⁴⁸³ Beide ‘rijken’ zijn Gods ‘rijken’. Net als Luther, zegt Elert dan dat in het ene ‘rijk’ de genade heerst en in het andere ‘rijk’ de wet. Ofschoon de twee ‘rijken’ naast en tegenover elkaar staan, heerst God uiteindelijk over beide ‘rijken’. Hun innerlijke eenheid is in God te vinden, waardoor Hij in beide en door beide zijn heerschappij uitoefent. Dat is onze troost (evan-

⁴⁷⁷ In de erkenning van de *theologia naturalis* als kennisbron wijkt Elert af van Thielicke en Bonhoeffer.

⁴⁷⁸ W. Elert, *Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik*, (1949) Hrsg. von D. Ernst Kinder, Hamburg 1961, 102: “Auch die christliche Theologie hat sich zu aller Zeit, wengleich in verschiedener Absicht und Weise, mit dem Naturrecht beschäftigt.”

⁴⁷⁹ Vgl. W. Elert, *Das christliche Ethos*, 111-187.

⁴⁸⁰ W. Elert, *Das christliche Ethos*, 112: “Die Schöpfungsordnung ist keine Vorschrift, sondern als Produkt des kreatorisches Wirkens Gottes ein Tatbestand, also ein Seinsgefüge.”

⁴⁸¹ W. Elert, *Das christliche Ethos*, 116: “Daß die natürlichen Ordnungen gute Ordnungen Gottes sind, ist freilich ein Glaubensurteil, das sich aus ihrer bloßen Tatsächlichkeit nicht deduzieren läßt.”

⁴⁸² Vgl. W. Elert, *Das christliche Ethos*, 148-161 (§ 17).

⁴⁸³ W. Elert, *Das christliche Ethos*, 379: “Auch der zukünftige Äon ist also bereits Gegenwart.”

gelie) en tegelijk onze nood (de wet).⁴⁸⁴ Mijns inziens plaatst hij zo wet en evangelie tegenover elkaar, terwijl Luther ze bedoeld heeft als twee wijzen van regeren door dezelfde God in beide regimenten. Opnieuw gaat het dus mis in de nomenclatuur. En komt Elert dan in zijn visie niet tot een ‘dubbele moraal’? Zelf ontkent hij dit. Met het begrip ‘liefde’ probeert hij zowel de wet als het evangelie te typeren.⁴⁸⁵ In het liefdesmotief is de eenheid en de toekomst te vinden in de strijd die een christen kent tussen zijn oude en nieuwe mens.⁴⁸⁶ Kernwoord voor de nieuwe mens is bij Elert: vrijheid, vanuit de vrijheid wordt de mens bereid tot dienst aan de naaste. Maar daarmee heft hij de notie van gehoorzaamheid op en beperkt de functie van de wet en de tien geboden tot de rechtvaardigmaking, maar deze heeft ook zijn waarde bij de heiliging. Luther legt de nadruk op de navolging! En navolgen is de wil van God gehoorzamen. Daarnaast blijft het bezwaar dat de ‘rijken’ tegenover elkaar staan en neigt Elert naar dualisme. Duidelijk komt naar voren dat het spreken van ‘rijken’ en ‘regimenten’ ook hier van belang is en dat de interpretatie van Luthers denken niet altijd voor ieder even duidelijk is. Evaluerend meen ik te mogen zeggen dat er geen sprake van is dat Elert Luthers denken in twee regimenten overneemt zoals deze werkelijk is bedoeld, ondanks zijn grote Luther-kennis en zijn schijnbare instemming met Luthers denken.

4.3.3.2 P. Althaus

In dit gedeelte is er een bescheiden kennismaking met Althaus’ visie op Luther en zijn Luther-interpretatie. Daarnaast is op te merken dat Althaus zich veelvuldig moest verdedigen tegen verschillende fronten. Als laatste volgt dan een voor dit onderzoek relevante evaluatie van Althaus denken.

Het gedachtegoed van P. Althaus (1888-1966) beweegt zich in dezelfde lijn als Elert.⁴⁸⁷ Hij komt tot een eigen receptie van Luthers twee regimenten. Althaus gebruikt wel de term ‘regimenten’. Hij geeft daarbij aan dat het leven in tussenmenselijke ordeningen is vervat. Die ordeningen, die onder andere te herkennen zijn in wetten die het leven regelen, maken het leven van de mens mogelijk. Zij mogen gezien worden als een gave van God. De christen leeft daarbij in twee orden of rijken en onder twee regimenten.⁴⁸⁸ Althaus stelt daarbij dat de oorspronkelijke reik-

⁴⁸⁴ W. Elert, *Das christliche Ethos*, 382: “Die beide Gottesreiche haben jedoch auch in Gott selbst ihre innere Einheit, der in beiden und durch beide seine Herrschaft ausübt. Das ist unser Trost; aber auch unsre Not.”

⁴⁸⁵ Vgl. W. Elert, *Das christliche Ethos*, 538-539.

⁴⁸⁶ W. Elert, *Das christliche Ethos*, 539: “Sofern jeder Christ auf diese Weise in den ‘unsichtbaren Streit’ gerufen ist, sofern also die beiden Reiche in ihm selbst kollidieren, wird er wie Luther im Liebesmotiv die innere Einheit seines Verhaltens suchen. Finden kann er sie darin allerdings nur, wenn es ihm gelingt, die gesetzlich vorgeschriebene Liebe in der jedes Gesetz sprengenden christlichen Bruderliebe untergehen zu lassen. Das bedeutet täglichen Kampf des neuen Menschen gegen den alten Adam.”

⁴⁸⁷ Ook Althaus komt tot een *theologia naturalis* uit Luther gewonnen.

⁴⁸⁸ P. Althaus, *Grundriss der Ethik*, Gütersloh 1953, 110: “Im Glauben an die Liebe Gottes, die unser Leben setzt, erhalten und entfalten will, erkennen wir die Ordnungen, sofern sie unentbehrliche Mittel unseres Lebens sind, wie das tägliche Brot, als Gottes Gabe und Willen an uns.” “Der Christ lebt in zwei Ordnungen oder ‘Reichen’, unter zwei ‘regimenten’, die streng zu unterscheiden und nicht miteinander zu vermischen sind.”

wijdte en zin van de ordeningen alleen ontdekt worden in het licht van de in Jezus Christus geopenbaarde wil van God die dan tegelijk de kritische maatstaf is van die ordeningen. In die ordeningen kan Gods scheppings- en onderhoudingswil gezien worden, die op het concrete handelen van de christen gericht is.⁴⁸⁹ Dit laatste neemt echter niet weg dat er van een ‘Eigengesetzlichkeit’ van de ordeningen sprake is, maar, aldus Althaus, Luther heeft de politieke wereld nooit aan die ‘Eigengesetzlichkeit’ overgelaten. Hij heeft stevast tegen de zelfverheerlijking van de vorsten en hun misbruik van het wereldlijk regiment gestreden. Hij heeft het geweten van de politici duidelijk opgeroepen zich onder de wil van God te scharen.⁴⁹⁰ De ordeningen zijn volgens Althaus deels oorspronkelijk, zoals: geslachtelijkheid, afstamming, volk; deels historisch, zoals: huwelijk, recht en Staat. Aan deze verordeningen hangt de instandhouding van het leven van de mensheid. Zij zijn van levensbelang.⁴⁹¹ Ofschoon eschatologisch verdwijnend, behouden deze ordeningen toch tot het einde van deze bedeling hun geldigheid. In beide regimenten heerst Gods liefde, volgens Althaus. Hij ziet een theologische eenheid tussen de beide regimenten waarin Gods liefde zichtbaar wordt in de christen die in beide regimenten leeft. Het wereldlijk regiment heeft God bedoeld voor het beschermen en welzijn van de mens op aarde. De mens mag daar dienend aanwezig zijn. Er voor de ander zijn, is het wezen van het ambt, zo interpreteert hij Luther.⁴⁹² Althaus trekt het Rijk van God midden in het leven. Het rijk van Christus is midden in het wereldlijke rijk tegenwoordig, ook te midden van de politieke realiteit en wel in de houding van Jezus’ leerlingen. Name-lijk: in de bereidheid om te dienen en het ambt in deze wereld bekleden.⁴⁹³ Dat bete- kent volgens Althaus dan ook dat Christus’ rijk ‘innerweltliche’ tegenwoordigheid heeft in de christelijke personen en wel alleen in hen en niet in instituten of ordenin- gen. De christen oefent, aldus Althaus, volgens Luther ook kritiek op de bestaande gestalte van de ordeningen en hoopt hen zo te vormen, dat zij hun door God gewilde dienst aan het leven vervullen. De Christusheerschappij is alleen vanuit de *theologia crucis* te begrijpen. Deze is nog steeds onder de gestalte van deze wereld verbor-

⁴⁸⁹ P. Althaus, *Grundriss der Ethik*, 111: “Sie zeigt den in Gottes Schöpfer- und Erhaltungswil- len gesetzten echten Sinn der Ordnungen auf, um den die Christenheit im Lichte Jesu Christi weiß, als kritischen Maßstab für die konkrete Gestaltung.”

⁴⁹⁰ P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, 87: “Luther hat die politische Welt niemals ihrer Eigengesetzlichkeit überlassen, sondern ständig wider die Selbstherrlichkeit der Fürsten und ihren Mißbrauch des weltlichen Regiments gekämpft. Er hat das Gewissen der Politiker klar unter den Willen Gottes gerufen.”

⁴⁹¹ P. Althaus, *Grundriss der Ethik*, 110: “An diese Ordnungen hängt die Erhaltung des Lebens der Menschheit. Sie sind lebensnotwendig.”

⁴⁹² P. Althaus, ‘Luthers Lehre von den beiden Reiche’, 112: “Dieser theologischen Einheit der beiden Regimente in dem einen Liebeswillen Gottes entspricht nun auch die ethische Einheit bei dem Christen, der an beiden Regimenten teilhat. Wie nach Gottes Willen das weltliche Reich zum Besten der Menschen, zu ihrem Schutze und irdischem Wohlbefinden bestimmt, wie der Dienst am Leben der Menschen sein objektives Ethos ist, so wartet jedes Amt im weltli- chen Regimente auf das subjektive Ethos des Dienens. (...) Für andere sein - das macht das Wesen des Amtes nach Luther aus.”

⁴⁹³ P. Althaus, ‘Luthers Lehre von den beiden Reiche’, 114: “Das Reich Christi ist also für Luther mitten innerhalb des Welt-reiches gegenwärtig, auch inmitten des Rechts- und politi- schen Wesens; nämlich in der Haltung der Jünger Jesu: in dem Willen zu dienen, mit dem sie ihr Amt im Weltreiche verwalten.”

gen.⁴⁹⁴ Tegen degenen die de heerschappijaanspraak van Jezus Christus aanvoeren (Barth) of Luther van een ‘dubbele moraal’ beschuldigen (Troeltsch), heeft Althaus zich geweerd met het argument dat voor Luther Christus ook Heer blijft van het wereldlijk regiment, namelijk in de personen die in de ordeningen handelen.⁴⁹⁵ Via het geestelijk regiment (o.a. prediking) worden deze personen bereikt en oefent Christus zijn heerschappij uit. Maar dit is bepaald iets anders dan wat K. Barth onder ‘Herrschaft Christi’ verstond. Althaus zegt: de kritiek op Luther dat hij de heerschappij van Christus in de wereld niet tot gelding brengt, ligt aan de voorstelling van de heerschappij van Christus ten grondslag. Men moet de heerschappij van Christus vanuit de *theologia crucis* verstaan. De heerschappij van Christus openbaart zich niet in de orde van de wereld zolang de wereldtijd voortduurt.⁴⁹⁶

Ten aanzien van een ander theologisch bezwaar als zou bij Luther de eschatologische spanning tussen beide regimenten afwezig zijn (Thielicke) merkt Althaus op dat bij Luther de eschatologie op drievoudige wijze naar voren komt. Allereerst: al het aardse is voorlopig en vergankelijk, het ‘Reich Christi’ is eeuwig en lost de tijdelijke heerschappij af. Ten tweede: de wereld is door God afgestemd op het komend rijk van Christus.⁴⁹⁷ Het krijgt doel en zin juist door het rijk van Christus. En ten derde: Luther bewaart het eschatologisch karakter van zijn denken door dat denken midden in het leven te plaatsen, ondanks alle conflicten tussen de christenheid en wereldlijke machten. Zelfs al wordt goed en bloed, kind en vrouw afgenomen, er is geborgenheid in het rijk van Christus.⁴⁹⁸

Evaluerend is te zeggen dat P. Althaus Luthers denken in twee regimenten inderdaad heeft overgenomen. Hij heeft de ‘regimenten’ van de twee ‘rijken’ onderscheiden. Hij heeft Luther recht gedaan door een relatie te leggen tussen de verborgenheid van Christus’ heerschappij in deze wereld en de *theologia crucis*. Het latere misbruik van dit denken, die moest leiden tot emancipatie van de Staat en politiek los van de

⁴⁹⁴ P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, 85: “Die Herrschaft Christi ist innerhalb der *theologia crucis* zu verstehen: sie ist noch unter der >Gestalt dieser Welt< verborgen. Damit, daß die Ordnungen nicht der Herrschaft Christi unterstehen, sondern von der Vernunft gestaltet werden sollen, sind sie dem Willen und Gebot Gottes nicht entnommen, denn die Vernunft soll die Ordnungen nach der strengen Anforderung des Dienstes am Leben gestalten. Das hat Luther immer wieder geltend gemacht, nicht nur in allgemeinen Sätzen, sondern in sehr konkreter Kritik und Weisung.”

⁴⁹⁵ P. Althaus, ‘Luthers Lehre von den beiden Reichen’, 118-119: “Trotzdem bleibt für Luther Christus auch hier der Herr, nämlich in den Personen, die in den Ordnungen handeln.” Althaus verwijst hier ook naar: WA 11, 246, 6: “Ich hoff aber, das ich die fursten und weltliche uberkeyt also wolle unterrichten, das sie Christen und Christus eyn herr bleyben sollen und dennoch Christus gepott umb yhren willen nicht zu redten mache dürffe.”

⁴⁹⁶ P. Althaus, ‘Luthers Lehre von den beiden Reiche’, 119: “Der Kritik an Luther, daß er die Herrschaft Christi in der Welt nicht zur Geltung bringe, liegt eine Vorstellung von der Herrschaft Christi zugrunde, die das Neue Testament nicht für, sondern gegen sich hat. Man muß die Herrschaft Christi von der *theologia crucis* verstehen. Christi Herrschaft erscheint nicht in einer Weltordnung, solange diese Weltzeit währt.”

⁴⁹⁷ P. Althaus, ‘Luthers Lehre von den beiden Reiche’, 123: “Das Weltreich ist von Gott geordnet hin auf das kommende Reich Christi.”

⁴⁹⁸ Vgl. P. Althaus, ‘Luthers Lehre von den beiden Reiche’, 122-123. Het citaat is te vinden op 123.

zedelijke normen, is niet op Luther zelf terug te voeren. Althaus concludeert dat Luthers denken zeker de sporen van zijn tijd draagt. Onze wereld is een andere geworden. Luthers denken zou nu opnieuw uitgelegd en gebruikt moeten worden, maar zijn grondgedachten bewijzen ook nu nog steeds hun waarde. Zijn omgaan met de twee regimenten is nog steeds van grote betekenis in de theologie.⁴⁹⁹ Althaus visie op de 'Herrschaft Christi' en het onderliggende eschatologische thema zijn waardevolle bijdragen voor het Luther-onderzoek. Althaus zet in afwijking van Elert het evangelie en de wet wel naast elkaar en geeft ook aan dat rechtvaardiging en heiliging bij elkaar horen. Wet en evangelie moeten de christelijke vrijheid normeren.

Kritisch moet echter gekeken worden naar het gebruik van de nomenclatuur.⁵⁰⁰ Althaus heeft het over twee rijken en twee regimenten. Wat betreft de regimenten verstaat hij dat terecht als regeerwijzen. Wat betreft de rijken spreekt hij over het rijk van God met de linkerhand en het rijk van God met de rechterhand. In het rijk van God met de rechterhand is Christus koning, dat rijk wordt wel het rijk van Christus genoemd. Het rijk met de linkerhand is het wereldlijk regiment. Daartoe bestaan de ordeningen: Staat, huwelijk en gezin: de gezags en afhankelijkheidsverhoudingen. Inderdaad, Luther maakt opmerkingen als zou Christus koning zijn in het rijk van God. Maar in de uitleg van de Bergrede is mij gebleken dat Christus ook Heer is in deze wereld. Het Koninkrijk van God is aangebroken in deze wereld. Zeker, Althaus verweert zich met de opmerking dat Christus in deze wereld heerst door de christenen die in die 'Ordnungen' gesteld zijn. Maar is dat genoeg? Natuurlijk blijft er een eschatologische spanning die (nog) niet opgeheven wordt. Maar door het rijk van de wereld min of meer los te koppelen van Christus, ontstaan er allerlei gevaren die kunnen leiden tot systemen als het heidendom van het nationaalsocialisme. Verder dient nog opgemerkt te worden dat zowel Althaus als Elert een tijd tot de 'Ansbacher Kreiss' behoorden. Al traden zij in 1939 uit deze groepering en waren zij niet toegetreden tot de "Deutsche Christen" of tot de nazipartij⁵⁰¹, men moet in acht nemen dat hun theologische doordenking in verdediging van het nationaal socialisme niet zelden verkeerd uitgelegd is.

⁴⁹⁹ P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, 87: "In der konkreten Anwendung trägt sie bei Luther gewiß die Spuren seiner Zeit. Unsere Welt ist eine andere geworden. Luthers Gedanken wollen heute in einer anderen Lage neu ausgelegt und angewandt werden. Aber ihre Grundzüge erweisen sich dabei immer wieder als Wahrheit. Seine Lehre von den beiden Reichen ist in dem unvergänglichen Schatz, den seine Theologie bedeutet, nicht das geringste Stück."

⁵⁰⁰ J. Heckel, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, 351: "Wir stehen am Schluß. Althaus' Kritik hat der Lex charitatis einen Fehler nach dem andern vorgehalten: die Wahl einer falschen Ausgangsposition, nämlich des Kampfes der beider Reiche „im absoluten Sinn“, den Mangel systematischer Entfaltung, das Durcheinander zweier verschiedener Reichsbegriffe Luthers, terminologische und inhaltliche Fehlgriffe in der Lehre vom Reich Gottes zur Rechten und zur Linken, einen unbegründeten Protest gegen die Bürgerschaft des Christen in beiden Reichen. Stück für Stück sind diese kritischen Urteile nachgeprüft worden. Keines von ihnen hat Anlaß geboten, das Bild zu berichtigen, das die Lex charitatis von der Reichslehre des Reformators entworfen hat."

⁵⁰¹ M. Ruppert, *Het Rijk Gods en de wereld*, Kok, Kampen, 1987, 182.

4.3.3.3 F. Lau

Ook F. Lau (1907-1973) is dieper ingegaan op de heerschappij van Christus ('Herrschaft Christi'). Hij signaleert dat, als gevolg van kritiek op het denken van Luther door met name Barth, het Lutherdom zich in een uitzichtloze positie bevindt en onder de verdenking staat aan Christus niet de eer te geven welke Hem toekomt.⁵⁰² In reactie daarop wijst hij er op dat de heerschappij van Christus niet in een wereldlijke ordening verschijnt, althans niet volgens nieuwtestamentische begrippen.⁵⁰³ Men moet de 'Herrschaft Christi' vanuit de *theologia crucis* verstaan.⁵⁰⁴ De 'Herrschaft Christi' is er dus zeker, ook in het wereldlijk regiment, maar verborgen, niet op de wijze van de christocratie of de theocratie, die alles uiterlijk onder Christus willen dwingen, maar vanaf het kruis.⁵⁰⁵ Het gaat dan ook altijd om de koningsheerschappij van het lam, aldus Lau. Buiten de *theologia crucis* komt men met de 'Herrschaft Christi' in een *theologia gloriae* terecht, die weinig perspectief biedt. Dat in de politiek de Christusheerschappij zou kunnen of zou moeten worden opgericht, ziet Lau als een waanvoorstelling.⁵⁰⁶ In de politiek kan er hoogstens geregeerd worden met een afgezwakt Christus-gebod en is een echte christocratie of theocratie niet mogelijk. Lau verwijst hier naar Bucer en Calvijn. Hun theocratische ideeën wijst hij als illusionair af.⁵⁰⁷ L. Schuurman merkt hier over op dat de afwijzing van de theocratie door het bewustzijn van schuld en toorn is te motiveren. Het bewustzijn van schuld en toorn is aanleiding om in het leven de negatieve ervaringen en omstandigheden als van God gegeven te zien. Wie deze christocratie als uitdrukking van de heerschappij van God ook in het leven in de wereld aan wil nemen en het leven volgens deze principes als de Christusheerschappij wil ordenen, wil wijzer zijn dan Christus zelf.⁵⁰⁸ Christocratie gaat aan het kruis voorbij. Zij predikt de overwin-

⁵⁰² F. Lau, 'Die Königsherrschaft Jesu Christi und die lutherische Zweireichelehre', in: *Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey, Darmstadt 1969 (484-513), 489: "Das Luthertum befindet sich in einer schier aussichtslosen Lage und steht unter dem Verdacht, daß es dem Herrn Christus nicht die Ehre geben will, die ihm gebührt."

⁵⁰³ F. Lau, 'Die Königsherrschaft Jesu Christi', 507: "Mit aller Bestimmtheit und mit allem Nachdruck muß es jetzt ausgesprochen werden, daß die politische Welt nicht unter der Königsherrschaft Jesu Christi steht in dem Sinn, in dem das Neue Testament von dem Reiche unseres Herrn Christus spricht."

⁵⁰⁴ F. Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin 1953, 59: "Von Luthers theologia crucis, seiner Kreuzestheologie her muß die Verschlingung der beiden Ordnungen verstanden werden."

⁵⁰⁵ F. Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, 58: "Die Herrschaft Christi realisiert sich nicht in eine Theokratie, die alles äusserlich unter Christus zwingt, sondern am Kreuz."

⁵⁰⁶ F. Lau, 'Die Königsherrschaft Jesu Christi', 511: "Wo der Wahn herrscht, daß im politischen Raum Christusherrschaft aufgerichtet werden könne oder müsse, liegt dem die Meinung zugrunde, daß uns ein gewisses Wort auch zu den Problemen des politischen Lebens gegeben ist."

⁵⁰⁷ Ibid., 497-498.

⁵⁰⁸ L. Schuurman, *Confusio Regnorum*, 290: "Die Abweisung der Theokratie ist durch das Bewusstsein von Schuld und Zorn zu motivieren, das Bewusstsein von Schuld und Zorn ist Anlass, im Leben die negativen Erfahrungen und Umstände als von demselben Gott gegeben anzusehen. Wer diese Christokratie als Ausdruck der Herrschaft Gottes auch im weltlichen Leben hinnehmen will und das Leben nach diesem Grundsatz der Christusherrschaft ordnen will, will weiser sein als der Herr Christus."

ning te vroeg en ziet niet dat deze nog altijd door het kruis bepaald wordt. Het Nieuwe Testament spreekt over de heerschappij van de met de doornenkroon gekruisigde Koning.⁵⁰⁹

Evaluerend valt op dat F. Lau in 'rijken' en niet in 'regimenten' denkt. Bij hem staan de 'rijken' nog sterk haaks op elkaar. De burger is bij hem wel burger van twee werelden. In beide werelden regeert God. Beide 'rijken' zijn 'rijken' van God, maar het wereldlijk regiment is geen openbaring. Het wereldlijk regiment is volgens Lau meer de schaduw van het gericht, waar mensen dood, ziekte, honger, dorst, et cetera. kunnen treffen. Hier denkt Lau mijns inziens niet in de lijn van Luther. Echter in zijn afwijzing van de theocratie doet Lau Luther wel recht. Het theocratisch denken⁵¹⁰ gaat aan het kruis voorbij, wijst het kruis ten diepste af. Lau laat zien dat het Luther om een *theologia crucis* gaat en niet om een *theologia gloriae*.

4.3.3.4 J. Heckel

Om de lijst van belangrijke receptoren hier verder te completeren mag de Duitse staats- en kerkenrecht deskundige Johannes Heckel (1889-1963) niet ontbreken. Ondanks Heckels beladen verleden met een lidmaatschap van de NSDAP kan zijn theologische reflectie op de twee regimentenleer niet genegeerd worden. Johannes Heckel heeft de twee regimentenleer diep doordacht en in zijn boek 'Lex Charitatis' systematisch uiteengezet.⁵¹¹ Zijn uiteenzetting is verhelderend geweest en heeft het begrip recht bij Luther theologische diepgang gegeven. In Lex Charitatis denkt Heckel verder na over de *lex*, de wet, over de functie en positie van de wet bij Luther. Heckel signaleert verwarring in de receptiegeschiedenis wanneer het gaat om het door elkaar gebruiken van de termen 'Reich' en 'Regiment' door Luther. Heckel stelt zelfs dat we hier (of in de receptiegeschiedenis) kunnen spreken van een 'Irrgarten'.⁵¹² Heckel laat nauwgezet zien hoe lastig het is om tot een goede doordenking te komen van de twee regimentenleer bij Luther. De verwarring in de receptie is daarmee dus niet vreemd.

Heckel signaleert een discrepantie in de verhouding tussen geloof en recht. Hij stelt dat geloof en recht in de wetenschappelijke behandeling van Luthers leer afzonderlijk van elkaar behandeld worden, terwijl zij in het licht van de wet van God gezien

⁵⁰⁹ F. Lau, 'Die Königsherrschaft Jesu Christi', 509: "Die Herrschaft (durch Menschen) steht nicht außerhalb des trinitarischen und des eschatologischen Aspektes ist nicht 'βασιλεια του Χριστου' in dem sehr dezidierten Sinne, in dem das Neue Testament von der Herrschaft des mit der Domenkrone gekreuzigten Königs spricht."

⁵¹⁰ Volgens K. Zwanepol, *Twee-Rijken-Leer en Democratie*, 27-29. komt het theocratisch denken hierop neer, dat christenen - in de overtuiging dat heel het leven in dienst staat onder het gezag van God - zich in staat achten aan te geven hoe dit gezag van God op het terrein van politiek en maatschappij concreet vorm moet krijgen en dat zij ernaar dienen te streven dat dit ook praktisch wordt gerealiseerd. Theocratie of christocratie (Barth) dreigt dan uit te lopen op ecclesiocratie. Dit lijkt mij te eenzijdig van Zwanepol. Theocratie is de keerzijde van de soevereiniteit Gods via de ambten, ook die van de overheid. (Bij Luther gaat het om de twee regimenten van de ene God.).

⁵¹¹ J. Heckel, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, überarbeitete und erweiterte Auflage von Martin Heckel, Wien 1973.

⁵¹² Ibid., p. 317 e.v.

moeten worden; in het goddelijk recht. Heckel stelt dat Luther's denken de wereld politiek, sociologisch en religieus veranderd heeft. Zowel Althaus als Heckel geven de voorkeur aan de terminologie van een twee regimentenleer in plaats van een twee-rijkenleer, bij beiden gaat het om de *charitas*, de liefde.⁵¹³ Het kernbegrip bij de reformatoren in het doordenken van de twee regimentenleer ziet Heckel in de *lex charitatis*, de wet van de liefde. Deze wet van liefde is, en daar volgt Heckel Elert in⁵¹⁴, christocentrisch georiënteerd: "Gemäß der Lex charitatis ist der Kernbegriff der Reichslehre des Reformators das regnum Christi." Zijn boek "onderscheidet [...] das Reich Christi, das durch seine Hauptschaft in der Kirche begründet ist, von demjenigen, das in seiner Herrschaft über die geschaffene Welt besteht."⁵¹⁵ Het uitgangspunt bij Luther is, zo lezen we, niet de heerschappij over de wereld, maar het rijk van de genade, het rijk van Christus. Het andere regiment, het rijk van de wereld, staat anderzijds net zo goed onder diezelfde wet van genade, maar is toch wezenlijk anders. Als christen zijnde voegt en onderwerpt men zich vrijwillig in het regiment van de wereld maar blijft als christen wezensvreemd daaraan. De christen behoort tot een rijk: het rijk van God. God werkt dan wel in beide rijken. Daarmee stelt Heckel dat het concept van de natuurlijke wet enerzijds in termen van het goddelijke gezien moet worden en anderzijds in het wereldse. Het rijk van God lijkt haast onmogelijk een menselijke beantwoording te kunnen krijgen. Echter, God gebruikt beiden om het aardse leven te heiligen. Gods liefdevolle wet geldt beide regimenten. De christen, vrij van de wereldse rechten, moet zich in die vrijheid dienstbaar opstellen tot de naaste. De christen tracht als '*homo exterior*' en '*homo spiritualis*' te leven volgens de divinale wet en naar het divinale recht in een wereld waarin het merendeel goddeloos en dus seculier is, de zogenaamde '*homo exterior*', die leeft naar de wereldlijke wet.⁵¹⁶ Bij Heckel blijft op kerkrechtelijk vlak de scheiding staan tussen kerkrecht en staatsrecht. Heckel wil voorkomen dat beide regimenten elkaar al te veel beïnvloeden en ziet dit onderscheid dan als 'wesensmäßig verschieden'.

Volgens Heckel moeten we ons bezinnen op het gebruik van het verband twee-regimentenleer. Zoals eerder al aangegeven vallen beide rijken onder hetzelfde goddelijke recht. God werkt door beide rijken, door beide regimenten. Ook Heckel wijst op het duale karakter van de twee rijkenleer. Het recht van de wereld is niet dezelfde als het door God bedoelde recht in het goddelijk rijk.⁵¹⁷ Het verband tussen deze twee is dat beiden uiteindelijk onder hetzelfde goddelijke recht vallen.⁵¹⁸ Verder geanalyseerd maakt Heckel duidelijk dat de rijken geen bereik aangeven, maar slechts een personenverband aanduiden. Het regiment duidt Heckel als het bestuur van die persoonsverbanden. Beide rijken vallen uiteindelijk onder datzelfde godde-

⁵¹³ Ibid., p. 318 e.v.

⁵¹⁴ Ibid., p. 67.

⁵¹⁵ Ibid., p. 319v.

⁵¹⁶ Ibid., p. 35 en 44. Vgl. *ibid.*, p 232: "Für das Zusammenleben der Christen mit bürgerlich-rechtlich ihnen gleichgeordneten Nichtchristen ergeben sich aus der geistlichen Freiheit der Erstgenannten keine Schwierigkeiten. Im bürgerlichen Leben unterscheiden sich jene, abgesehen vom articulus crucis, nicht wesentlich von diesen."

⁵¹⁷ Ibid., p.65.

⁵¹⁸ Ibid., p. 60.

lijke regiment.⁵¹⁹ De crux ligt zodoende bij het regiment, en is niet zozeer binnen het rijk besloten. Zo behoort ieder mens (ook de christen) als een geschapen kind van God, tot het rijk van de wereld en valt onder dat bestuurlijke regiment. De eenheid moet eschatologisch geduid worden. In het laatste oordeel komen beide rijken bij elkaar, daar valt het wereldlijke regiment weg en oordeelt God zelf. Met dit gegeven moet men beseffen dat het anderzijds niet gaat om Gods heerschappij over de wereld, maar over het rijk van de genade!⁵²⁰ Zo valt uiteindelijk niet alleen de christen onder het *regnum christi*, maar ieder mens. Zo blijft de christen mens van vlees en bloed, net als de ongelovige die hij zich als zijn naaste indachtig moet zijn.

4.4 Positiebepaling

Door de receptie komen een aantal punten naar voren die al aan de orde zijn geweest, maar nu in het licht van die problematische receptie nader toegelicht moeten worden. Eerst hebben we de ‘zwakke’ plekken van Luthers denken in twee regimenten besproken, daarna hebben we verscheidene theologen aan het woord gelaten in hun visie op Luther. Opvallend na alle evaluerende opmerkingen die er al gemaakt zijn, is de steeds terugkerende spraakverwarring rond ‘rijk’ en ‘regiment’. Beide woorden roepen een verschillend referentiekader op. Bij een verkeerde interpretatie, kan men menen Luthers denken in twee regimenten over te nemen, terwijl men deze in feite herinterpreteert. Ook het tegendeel kan geschieden, namelijk dat men via de kritiek op de risico’s van Luthers denken in twee regimenten, juist tot Luthers oorspronkelijke bedoeling terugkeert, zoals we zien bij Bonhoeffer. Helaas gaat deze verwarring tussen de begrippen ‘rijk’ en ‘regiment’ op Luther zelf terug, die met de beide begrippen soms, maar niet altijd hetzelfde bedoelde.⁵²¹ Het Rijk van God en het rijk van de wereld zijn grootheden die Luther aan het Nieuwe Testament, aan Jezus’ woorden zelf, kon ontleen. God bedient zich daarbij van twee wijzen van regeren: het geestelijk regiment en het wereldlijk regiment. Deze beide regimenten heeft God verordend om Zijn Rijk gestalte te geven tegenover het rijk van de ‘boze’.

Luthers begrippen ‘rijk’ en ‘regiment’ moeten telkens, ter wille van een juiste interpretatie, tegen de achtergrond van de strijd tussen het Rijk van God en het rijk van de ‘boze’, gewogen worden. Genoemde strijd speelt zich immers altijd in de concreetheid van onze wereldgeschiedenis af.⁵²² Het rijk van de wereld wordt in het Nieuwe Testament vaak verbonden met de zonde, terwijl het wereldlijk regiment juist door God tegen de zonde wordt ingezet. De ‘vroege’ Luther ziet het geestelijk regiment voor de gelovigen en het wereldlijk regiment voor de niet-gelovigen.⁵²³ De latere Luther ziet dat de christen onder beide regimenten leeft. Bijbelteksten spreken immers van onderwerping aan de overheden van deze wereld.⁵²⁴ De christen is ook

⁵¹⁹ Vgl. Ibid., p. 60: “Wie die beiden Reiche unter dem einen Regiment Gotes stehen, so ist jener Dualismus in des göttlichen Rechtswillens aufgehoben.”

⁵²⁰ Ibid., 320.

⁵²¹ Vgl. B. Lohse. *Luthers Theologie*, 334-340. Zie ook: Hoofdstuk 3.5.1.

⁵²² Zoals in hoofdstuk 3 naar voren is gekomen is het denken in twee regimenten bij Luther altijd tijdbetrokken en pastoraal.

⁵²³ Vgl. P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, 50-59.

⁵²⁴ Vgl. 1 Petr. 2, 13; Rom. 13, 1.

burger van deze wereld.⁵²⁵ Het onderscheiden van de termen die Luther gebruikt zijn dus van eminent belang. Luther heeft ontdekt dat de geschiedenis, de politiek en de hele maatschappij niet aan een god-loos secularisme zijn prijsgegeven. Hoewel het in de wereld op een andere wijze toegaat dan in de christenheid, worden én de christenheid én de wereld door één en dezelfde God geregeerd. Luthers denken in twee regimenten is zo expressie van het *simul iustus et peccator*.⁵²⁶ Hiermee hangt samen dat Luthers denken in twee regimenten een verschijningsvorm is van de *theologia crucis*. Deze is het centrum van Luthers theologie en staat tegenover een op het eschaton anticiperende *theologia gloriae*.⁵²⁷ De *theologia crucis* hangt samen met de verborgen wijze waarop God in deze wereld werkt. Achter het masker van schijnbaar onbelangrijke dingen doet God zijn eigenlijke werk.⁵²⁸ B. Lohse brengt tussen de *theologia gloriae* en de *theologia crucis* de volgende onderscheiding aan: de theologie van de glorie wil God op grond van zijn schepping herkennen (natuurlijke theologie). De theologie van het kruis daarentegen houdt zich alleen aan het kruis vast, waar God zich tegelijkertijd verbergt en openbaart.⁵²⁹ Het gaat om de *Deus*

⁵²⁵ WA 39 II, 81, 16: “Christianus ut christianus est in prima tabula, solus extra regnum coelorum est civis hujus mundi. Ergo habet utrumque politeuma, subjectus Christo per fidem, subjectus Caesari per corpus.”

⁵²⁶ Bij de ‘latere’ Luther is dit meer voldragen.

⁵²⁷ Luther past hier de z.g. *communicatio idiomatum* (de mededeling van eigenschappen) toe. Luther stelde: Jezus Christus is gekruisigd. Jezus Christus is God. Dus God is gekruisigd. Luther komt dan uit bij de *Deus crucifixus*, de gekruisigde God. Hij breekt met een overheersende traditie die de *impassibilitas Dei*, God die niet kan lijden, beleet. De *theologia crucis* ziet God verborgen in het lijden en de vernedering van het kruis van Christus. Bij Luther deelt God in het lijden van de gekruisigde Christus. Luther gaat zo langs de grens van het *theopaschitisme*. Mijn inziens moet dit gezien worden als een reactie op ‘God als onbewogen beweging’ (Aristoteles, vgl. WA TR, 1, 73, 30). Tegelijk is er toch geen sprake van *theopaschitisme*, immers God is op een ‘verborgen’ wijze aanwezig in het lijden van de gekruisigde Christus. Bekend is het aan Luther toegeschreven (vertaalde) rijmpje over het kruislijden: God van God ontdaan, wie kan dat verstaan. De opvatting, die ook in het Calvinisme zeer verbreid is, dat er een almachtige God is, die in eeuwige decreten alles heeft vastgelegd, is wel uitdrukking van Gods soevereiniteit, maar kan niet goed duidelijk maken wat de betekenis van mijn leven is en waarom de almacht van God nu nog zo onzichtbaar is. Daarover heeft Luther meer te zeggen. Via Luthers denken in twee regimenten wordt bij hem de mens ingeschakeld om mee te doen aan de strijd tegen de duivel. Dat is ondanks alle lijden in het wereldlijk regiment onze taak.

⁵²⁸ Vgl. WA 31 I, 248, 34: “Also ist und bleibt dies Reich der Gnaden ein heimlich, verborgen Reich vor der Welt, im Wort und Glauben erhalten bis zur Zeit seiner Offenbarung.”

⁵²⁹ B. Lohse, *Luthers Theologie*, 51: “Die ‘Theologia gloriae’ will Gott auf Grund seiner Schöpfung erkennen. Die ‘Theologia crucis’ hingegen sieht in dem Versuch einer Gotteserkenntnis von der Schöpfung her eine Bemühung, abgesehen von der Sünde und dem göttlichen Gericht zu Gott gelangen; ihrerseits hält sie sich allein an das Kreuz, wo Gott sich zugleich verbirgt und offenbart.” Vgl. ook: K. Zwanepol, ‘Luther en het lijden’, in: *Als ik Job niet had. Tien denkers over God en het lijden*, Zoetermeer 1997, 19: “In dit verband voert Luther Christus ten tonele als degene in wie de wonderlijke weg, waarbij het heil verscholen ligt onder het onheil, voor ons openbaar geworden is. Enerzijds wordt Christus ten voorbeeld gesteld, omdat hij evenzeer geleden heeft als wij, (...) Anderzijds wordt Christus voor ogen gesteld als degene in wie God voor ons het kruis draagt en lijdt (WA Br, 8, 487, 17v.) In dit verband benadrukt Luther de onvergelykbaarheid tussen het lijden van Christus en dat van andere mensen. Dat heeft echter niet ten doel het menselijk lijden te minimaliseren, (...) maar

absconditus in passionibus, God die zich in het lijden verbergt.⁵³⁰ Dit is een gestalte van de ‘*philadelphia thou theou*’ die geopenbaard is. Dat dit tegelijkertijd een totaal andere visie op het lijden tot gevolg heeft, laat zich raden. Juist in het (ons) lijden komt God de mens in Christus zeer nabij.⁵³¹

Het gaat Luther om een pelgrimerende gemeente, waarin de verwachting ook een antichamberend karakter heeft.⁵³² Kerk, wereld en theologie blijven dan onder een eschatologische spanning in de verwachting van de jongste dag. Wij leven in gebrokenheid of om met Thielicke te spreken: het evangelie is “die Gase im Wunde” genezend, maar de wond blijft. Tot de dag van de totale inlossing mag men leven onder de beide regimenten van God, totdat het zal zijn God alles en in allen. Belangrijk is het hierbij op te merken dat Luther, zoals we gezien hebben, absoluut niet van een scheiding of een vermenging van het geestelijke en het wereldlijke wil weten. Ook houdt hij de Bergrede niet beperkt tot het geestelijke regiment. “Dabei schwächt Luther die Bergpredigt nicht im mindestens ab. Er nimmt sie in ihrer vollen Strenge.”⁵³³ “Christus will das Kaiserliche Regiment nicht umstoßen noch so lehren, daß man davon laufe und die Welt oder sein Amt und Stand verlasse, sondern desselben Regiments und Ordnung brauche und darunter verbunden bleibe.”⁵³⁴

Ook zou ik willen wijzen op dat wat Bonhoeffer in zijn ‘Ethik’ aangeeft. “Es gehört zum Wächteramt der Kirche, Sünde Sünde zu nennen und die Menschen vor der

beoogt alle menselijke lijden in Christus in de diepte te trekken om juist zo in het spoor te zetten van Gods verlossing.”

⁵³⁰ J. Moltmann komt in zijn christologie ook tot ‘der gekreuzigte Gott’. Echter, hoezeer het Christus-gebeuren bij Moltmann een Godsgebeuren is, toch is Jezus alleen maar mens. Hij is niet God en mens, met twee naturen, waarachtig God en waarachtig mens. Jezus heeft bij Moltmann maar één natuur, de menselijke. God is wel op een unieke wijze in Jezus aanwezig als de lijdende en stervende God, maar deze aanwezigheid ligt op een wezenlijk ander niveau dan wat Luther en met hem de vroeg-christelijke concilies bedoeld hebben met het waarachtig God-zijn van Jezus Christus. Vgl. C. Graafland, *Wie zeggen de mensen dat ik ben. Over de persoon van Jezus Christus*, Kampen z.j., 88-91; A. McGrath, *Christelijke theologie*, 227 e.v.

⁵³¹ In de *Mission Statement* van de Geestelijke Verzorging van de H.C. Rümke Groep (een verband van enkele psychiatrische ziekenhuizen), welke de schrijver van deze studie tijdens een theologisch practicum heeft mee mogen ontwikkelen, wordt gesteld dat het niet alleen gaat om het lenigen van de nood en het genezen van het lijden van patiënten / cliënten, maar dat het lijden in zichzelf ook iets goeds heeft, namelijk het mee-uthouden van het leed van heel de wereld. Ook F.M. Dostojewski komt tot deze gedachte. Het lijden krijgt bij hem absolute waarde, het krijgt zin in het deelhebben aan het lijden van Christus. (Vgl. T. Verduijn, *Een ziener van mensen. Schuld en boete als religieus thema in het werk van F.M. Dostojewski*, Zeist 1996, 4-6.) Het gaat daarin niet om een gesloten geloofstheorie met vaststaande antwoorden, maar om een vasthouden aan God tegen alles in. *Theologia crucis* ontspringt juist aan het geloof dat God zich in deze werkelijkheid laat vinden onder lijden en kruis.

⁵³² Luther gebruikt hier wel de woorden *in spe* en *in re*. Bijvoorbeeld: WA 3, 301, 11, waar Luther spreekt over de ‘gereddenen’: “Sancti autem in silentio et patientiae et in spe, non in re, sicut illi, quia in nomine Domini salvantur.” (Heilig, maar in zwijgen en geduld en in hoop, niet in de werkelijkheid, zoals de toekomstige, omdat ze in de naam van de Heer gered zijn.) Luther maakt een onderscheid tussen de ‘tegenwoordige’ hoop en de ‘toekomstige’ verwerkelijking.

⁵³³ P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, 69-70.

⁵³⁴ WA 32, 393, 31.

Sünde zu warnen.”⁵³⁵ Hier merkt hij op dat het geestelijke ambt ook de overheid aanspreekt en haar in alle eerbied opmerkzaam maakt op nalatigheden en fouten. Wil de overheid het woord van de kerken niet overnemen, dan zijn de kerken gehouden zelf dat woord in eigen kring te realiseren. Daarnaast heeft iedere christen zijn eigen verantwoordelijkheid voor het zuiver houden van zijn ambt en zijn opdracht in de samenleving. Niemand kan hem die verantwoordelijkheid afnemen, “denn sie kommt aus dem Gehorsam gegen den Herrn der Kirche und der Obrigkeit.”⁵³⁶ Bonhoeffer wil daarom de Bergrede en de decaloog dicht bij elkaar houden.⁵³⁷ “Dekalog und Bergpredigt sind also nicht zwei verschiedene ethische Ideale, sondern der eine Ruf zu konkretem Gehorsam gegen den Gott und Vater Jesu Christi.”⁵³⁸ De bewering dat men met de Bergrede niet kan regeren komt voort uit een verkeerd verstaan van de Bergrede. Ook de leiding van de Staat kan, strijdend en afstand doende, God eren en alleen daar gaat het de verkondiging van de kerk om.⁵³⁹ Het gaat Bonhoeffer dus evenals Luther niet om een systeem waar overheid (de wereld) en geestelijkheid (de kerk) een vaste plaats hebben. “Die verschiedenen Beziehungen zwischen Obrigkeit und Kirche lassen keine prinzipielle Regelung des Verhältnisses zu.”⁵⁴⁰

Vanuit het voorgaande is op te merken dat er geen sprake kan zijn van een leer in twee regimenten, maar van een denken. Een leer is te dogmatisch en doet geen recht aan Luther. De regimenten mogen niet uit elkaar getrokken worden, maar horen bijeen. Daarnaast is er een pastorale wisselwerking tussen beide regimenten. God is in Jezus Christus aanwezig in deze wereld. Niet op de wijze van de *theologia gloriae*, maar op de wijze van de *theologia crucis*. Het kruis van Christus is de dragende macht. Maar tegelijkertijd is dat de ‘vreemde wijze’ waarop Hij zijn heerschappij in deze wereld volvoert en mensen inschakelt in zijn strijd tegen het kwade.

Navolging is in deze wereld niet iets wat er voor een gelovige nog bijkomt. Geloof en leven komen samen in de navolging. Zowel geloof als het leven in de wereldse verbanden hebben te maken met de vormgeving van het individuele en sociale leven. Opmerkelijk is dat Jezus in de Bergrede wel deed alsof Hij de decaloog aanscherpte, maar Hij sprak alleen over de wetten van de tweede tafel.⁵⁴¹ Over de verplichtingen

⁵³⁵ DBW, 16, 531.

⁵³⁶ DBW, 16, 532.

⁵³⁷ C.H. Lindijer, De weg van Dietrich Bonhoeffer, in: *Geloof kerk en politiek*, M.J. Faber (red) Amersfoort 1986, pag. 59-65) zegt op 64: “We kunnen zeggen dat Bonhoeffer een lutherdom, dat volkomen a-politiek zou willen zijn, kritiseert en dat hij Luthers leer van de twee rijken of van de twee regimenten kritisch overneemt. Omdat deze leer vaak misbruikt wordt, legt Bonhoeffer het accent veel sterker op het bijeenhoren en de wisselwerking van de twee rijken.”

⁵³⁸ DBW, 6, 361.

⁵³⁹ DBW, 6, 361-362: “Die Behauptung, mit der Bergpredigt lasse sich nicht regieren, kommt aus einem Mißverständnis der Bergpredigt. Auch eine Staatsführung kann kämpfend und verzichtend Gott ehren, und nur darum geht es der Verkündigung der Kirche. (...) Die Verkündigung der Kirche an der Welt kann immer nur Jesus Christus im Gesetz und Evangelium sein.” Vgl. C.H. Lindijer, ‘De weg van Dietrich Bonhoeffer’.

⁵⁴⁰ DBW, 16, 532.

⁵⁴¹ Ik gebruik hier een gangbaar woordgebruik. Archeologisch onderzoek in de ‘Umwelt’ van het oude Israël en exegetisch onderzoek tonen echter aan dat naar alle waarschijnlijkheid op beide wettafels de tien geboden staan. Men sloot een verbond in tweevoud en bewaarde de

tot God, in directe zin, sprak Hij niet. Een verenging van de Bergrede die de politiek buitensluit, wijs ik derhalve af. Het is daarom van het grootste belang dat men in de gemeenschappelijke beleving van het geloof ruimte creëert voor het gesprek over de politieke en sociale consequenties ervan. Het gaat daarbij niet om een geforceerde eenheid betreffende controversiële zaken, maar een eenheid waarin ruimte is voor gesprek met aanvaarding en respect van en voor elkaar. Mijn inschatting is dat dat ook de diepste boodschap van de Bergrede is.⁵⁴²

4.5 Uitleiding

De eerste helft van de twintigste eeuw is onstuimig geweest. In de receptie van de twee regimentenleer van Luther is verkeerd gebruik en misbruik aan de orde geweest. Ook zijn er theologen die verkeerd uitgelegd werden ten bate van het nationaalsocialisme of Luthers leer juist in een nationaalsocialistisch kader goten.⁵⁴³ Zo ontstond na de oorlog de behoefte om de twee regimentenleer wederom duidelijk uiteen te zetten. Daar is J. Heckel een exempel van. In mijn disseratie wil ik echter verder gaan met Dietrich Bonhoeffer omdat bij mij het vermoeden bestaat dat Dietrich Bonhoeffer iemand is die in zijn denken het meest bij Luther aansluit. Daarom zal ik in het volgende hoofdstuk bestuderen hoe hij invulling geeft aan het begrip navolging. Daarop sluit ik dit gedeelte af met een citaat van Bonhoeffer uit zijn boek ‘Widerstand und Ergebung’. Dit citaat laat de diepte zien van de *theologia crucis*: “Gewiß ist, daß wir immer in der Nähe und unter der Gegenwart Gottes leben dürfen und daß dieses Leben für uns ein ganz neues Leben ist; daß es für uns nichts Unmögliches mehr gibt, weil es für Gott nichts Unmögliches gibt; daß keine irdische Macht uns anrühren kann ohne Gottes Willen, und daß Gefahr und Not uns nur näher zu Gott treibt; gewiß ist, daß wir nichts zu beanspruchen haben und doch alles erbitten dürfen; gewiß ist, daß im Leiden unsre Freude, im Sterben unser Leben verborgen ist; gewiß ist, daß wir in dem allen in einer Gemeinschaft stehen, die uns trägt. Zu all dem hat Gott in Jesus Ja und Amen gesagt. Dieses Ja und Amen ist der feste Boden, auf dem wir stehen.”⁵⁴⁴

afschriften in de tempel. Eén tafel namens God en één namens het volk. Het is dus niet de bedoeling de tien geboden in twee tafelen te verdelen. (Vgl. vraag en antwoord 93 van de Heidelberger catechismus.) Het is één geheel. Duidelijk is dat men de naam van de ene God niet kan belijden buiten de realiteit van het gehele leven om.

⁵⁴² Vgl. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, München 1952, 88-89. Hier geeft Bonhoeffer aan dat de samenvatting van de Bergrede de liefde tot de naaste is, die tot uiting komt in de navolging. *DBW*, 4, S. 140 ff.

⁵⁴³ Vgl. M. Ruppert, *Het Rijk Gods en de wereld*, Kampen 1987, 182.

⁵⁴⁴ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Herausgegeben von E. Bethge, München 1955, 265. *DBW*, 8, 573.

Hoofdstuk 5: Navolging bij Bonhoeffer

*Hij die mensen veracht,
veracht wat God heeft liefgehad,
hij veracht de mensgeworden God zelf.*

Dietrich Bonhoeffer

5.1 Inleiding

In dit hoofdstuk wil ik een doorzicht geven vanuit Luther naar Bonhoeffer. Ik wil laten zien dat Bonhoeffer een voluit Lutherse vertolking van de Bergrede geeft. Bij Bonhoeffer is dat geen herhaling van wat Luther heeft gezegd, maar een authentieke interpretatie vanuit zijn eigen tijd. Bonhoeffer heeft zich Luthers teksten goed eigen gemaakt, zoals in zijn biografie, geschreven door zijn vriend Eberhard Bethge, is te lezen.⁵⁴⁵ In het vorige hoofdstuk heb ik laten zien dat Bonhoeffer is gekomen tot een kritische vervlechting van Luthers denken in twee regimenten met een Barthse ‘Christocratie’; en zo heeft hij een inhoudrijke synthese ontwikkeld, die ook recht doet aan Luthers denken. In dit hoofdstuk geef ik allereerst een korte levensschets van Bonhoeffer. Zijn leven en zijn denken hangen nauw samen. Daarna wil ik ingaan op het boek van Bonhoeffer, dat de titel *Nachfolge* draagt. Vervolgens wordt het begrip navolging bij Bonhoeffer onderzocht en de verbanden die er liggen met Luthers navolgingsbegrip. Met behulp van drie elementen uit het denken van Bonhoeffer, het onderscheid tussen het ‘laatste’ en het ‘voorlaatste’, zijn *etsi Deus non daretur* en zijn denken rond de *disciplina Arcani*, zal ik laten zien hoe hij Luther en zijn denken in twee regimenten goed recipieert. Telkens zal een tussenbalans van ons onderzoek gegeven worden. Het denken van Bonhoeffer is net zoals dat van Luther veelomvattend en de tussenbalansen helpt de gevonden resultaten van het onderzoek goed naar waarde te schatten.

5.2 Korte levensschets ⁵⁴⁶

Bonhoeffer werd in 1906 geboren als zesde in een gezin van acht kinderen. Zijn vader was hoogleraar in de psychiatrie en neurologie; zijn moeder was een diepge-lovige vrouw. Zijn tweelingzuster heette Sabine. Het milieu waarin Bonhoeffer opgroeide, wordt als aristocratisch bestempeld. Bonhoeffer was begaafd en werd op zeventienjarige leeftijd toegelaten tot de universiteit. Hij aarzelde daarbij zeer of hij theologie zou gaan studeren of muziek. Zijn keuze om in 1923 in Tübingen theologie te gaan studeren kwam meer voort uit filosofische interesse, dan uit kerkelijke roeping. In de winter van 1924/1925 ontdekt Bonhoeffer de geschriften van Karl Barth. Deze brengen een ommekeer in zijn denken teweeg. Niet de menselijke religieuze ervaring staat centraal, maar het Woord van God en dat Woord van God

⁵⁴⁵ Biografie van E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie*, München 1984. Vgl. 97, 99 f, 108 f, 116 f. en vele andere plaatsen.

⁵⁴⁶ Voor deze levensschets heb ik gebruik gemaakt van bovenstaande biografie van E. Bethge.

concentreert zich in Jezus Christus, die gepredikt wordt in de kerk. In die geschriften klinken woorden die voor Bonhoeffer van wezenlijke betekenis zullen blijven gedurende de rest van zijn leven: Christus, de kerk en de prediking. Over de kerk schreef hij een proefschrift in 1927, getiteld *Communio Sanctorum*. In 1928 volgde, na zijn eerste theologie-examen te Berlijn, een jaar vicariaat te Barcelona. Na zijn tweede theologie-examen volgde een jaar studie in Amerika. Vanaf 1 augustus 1931 werd Bonhoeffer privaattoegeweerd aan de Berlijnse theologische faculteit. Tegelijkertijd was hij in dienst van de kerk als studentenpredikant. Toen Hitler op 30 januari 1933 de macht in Duitsland overnam, had Bonhoeffer een aantal ingrijpende beslissingen genomen. Hij was van theoloog christen geworden, zoals hij het zelf uitdrukte en hij koos tegen het nationaalsocialisme en voor het pacifisme. Hiermee ging hij in tegen de stroom van het merendeel der Duitse christenheid. In 1933 vertrok Bonhoeffer naar Londen, waar hij predikant werd van de Duitssprekende gemeente daar. In 1935 werd hij uit Londen teruggeroepen om rector te worden van het seminarium van de ‘Bekennende Kirche’⁵⁴⁷ te Finkenwalde. In 1937 werd het seminarium op last van de Duitse overheid gesloten. Hierna volgden contacten met de verzetsgroep onder leiding van generaal Hans Oster. Het brein van de verzetsgroep was Hans Dohnanyi, Bonhoeffers zwager. In juni 1939 vertrok Bonhoeffer naar Amerika, in de overtuiging dat het onheil in Duitsland niet meer te keren valt. Maar in Amerika gekomen vond hij zichzelf een lafaard en een verrader. Op 27 juli keerde hij weer terug in Duitsland. Daarna, van 1940-1943, heeft hij zijn werk als theoloog en pastor zo goed en zo kwaad mogelijk onder de dekmantel van de Abwehr gedaan.⁵⁴⁸ Op 5 april 1943 wordt hij opgepakt in verband met een aanslag op Hitler en wordt hij ingesloten in de gevangenis van de Wehrmacht te Tegel, waar hij gevangen zit tot 8 oktober 1944. Daarna volgt opsluiting in een gevangenis van de Gestapo aan de Albrechtstrasse te Berlijn. In februari 1945 wordt hij op transport gesteld naar het concentratiekamp Buchenwald en daarna naar Flossenburg. Hier wordt hij op last van Hitler zelf terechtgesteld in de vroege morgen van 9 april 1945. Aan een veelbewogen leven is hier op aarde een einde gekomen.⁵⁴⁹

5.3 ‘*Nachfolge*’

5.3.1 Plaatsing van het boek

Alvorens ik Bonhoeffers *Nachfolge* bespreek, geef ik een kort overzicht van zijn oeuvre weer.

1. In zijn dissertatie, getiteld *Communio Sanctorum* (1927), stelt Bonhoeffer de vraag naar de kerk en haar sociologische gestalte. Het hart van de kerk is voor Bonhoeffer de plaatsbekleding van Christus. Feitelijk vat Bonhoeffer de ecclesiologie hier op als een uitbreiding van de christologie. Hij legt het

⁵⁴⁷ De ‘Bekennende Kirche’ ontstond als reactie op de z.g. ‘Deutsche Christen’, die zich door het nazisme op sleeptouw lieten nemen.

⁵⁴⁸ Een inlichtingendienst van het Duitse leger onder leiding van admiraal Canaris, deze dienst was echter tegelijkertijd een haard van verzet tegen Hitler.

⁵⁴⁹ Zijn laatste woorden tot zijn medegevangenen waren: “Das ist das Ende - für mich der Beginn des Lebens.” E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie*, 1037.

accent op de sociale gestalte van de kerk als lichaam van Christus. 'Christus als Gemeinde existierend.'⁵⁵⁰

2. In zijn *Akt und Sein* (1930) staat eveneens de kerk centraal. Hier kiest Bonhoeffer voor de kerk als Gods laatste openbaringswerkelijkheid en de daarmee dragende veronderstelling van alle theologie.
3. In zijn *Schöpfung und Fall* (1933) geeft hij zich rekenschap van zijn nieuw geleerde omgang met de Schrift. Bonhoeffers uitleg van de Schrift in *Schöpfung und Fall* vormt de hermeneutische basis van zijn boek over de navolging.
4. Daarna volgt zijn *Nachfolge* (1937), waarop ik in dit hoofdstuk verder zal ingaan. Dit boek is verschenen aan het einde van het seminarie in Finkenwalde.
5. Nadat het seminarie Finkenwalde op last van de overheid gesloten is, schrijft Bonhoeffer een boek onder de naam *Gemeinsames Leben* (1938). Het boek ligt in de lijn van *Nachfolge*. Het is een beschrijving van zijn sinds lang gekoesterde ideaal: het samenleven van christenen als een gemeenschap in Christus.⁵⁵¹

Daarnaast zijn er nog een aantal studies waaraan Bonhoeffer is begonnen die, in verband met zijn gevangenschap en zijn terechtstelling, niet meer door hemzelf zijn gebundeld, maar wel postuum zijn uitgegeven. Ik noem zijn *Ethik* (1949), zijn *Christologie* (1963) en zijn werk dat hij in de gevangenschap schreef en dat onder de naam *Widerstand und Ergebung* (1955) werd uitgegeven.

Aan het geschrift *Nachfolge* heeft Bonhoeffer van 1932 tot 1937 gewerkt. Bethge vermeldt dat Bonhoeffer reeds in 1932 voor zijn studenten sprak over de verhouding van geloof, gebod en gehoorzaamheid, op een wijze die te kennen is uit *Nachfolge*. In 1933 werkte hij aan de verschillende onderdelen, maar door spanningen over zijn eigen positie kwam hij niet tot systematische arbeid. In 1934 maakte hij in Londen de eerste aantekeningen, maar pas in de tijd van Finkenwalde, 1935-1937, ontstond het boek zelf.⁵⁵² Voor Bonhoeffer was het als gevolg van zijn positie in Duitsland, zijn afkeer van de 'Deutsche Christen' en de positiebepaling van de 'Bekennende Kirche' een moeilijke tijd. In de bestudering van *Nachfolge* zal deze achtergrond verdisconteerd dienen te worden. Ook Bethge waarschuwt tegen een interpretatie los van het kerkelijke en politieke engagement van Bonhoeffer.⁵⁵³ Wanneer het boek op

⁵⁵⁰ G.C. den Hertog (red.), B. Kamphuis (red.), *Dietrich Bonhoeffer. De uitdaging van zijn leven en werk voor nu*, Barneveld 2006, 41 e.v.

⁵⁵¹ M. Bosanquet, *Leven en dood van Dietrich Bonhoeffer*, Utrecht, 1968, 77-78: "De zin van alle ethische lering van Jezus, is de mens te zeggen: U staat voor het aanschijn Gods, Gods genade heerst over u; u staat met anderen in de wereld en moet daarin handelen en werken; denk dan bij alles wat u doet dat u het onder het oog van God, die verlangt dat wij zijn wil volbrengen."

⁵⁵² E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, München 1967, 523.

⁵⁵³ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, 526: "Das Getto der 'Nachfolge' ist nicht das friedvolle Abseits der Pietisten und nicht das Jenseits der Schwärmer, welche beide der Erde nicht treu bleiben. Sondern es ist Ruf zum Kampf, es ist Konzentration und so auch Verengung, damit die unbegrenzte Botschaft die weite Erde wieder gewinnt."

11 september 1937 verschijnt, is de polemiek tussen de ‘Bekennende Kirche’ en de ‘Deutsche Christen’ in volle gang. De predikanten die voor de ‘Bekennende Kirche’ hebben gekozen ondervinden de gevolgen van deze keus.⁵⁵⁴ Zij worden verplicht om als soldaat in het leger dienst te nemen, worden daarmee gescheiden van hun gezinnen en er dreigt voor hen een spreekverbod. In die noodsituatie van het Duitse christendom verschijnt *Nachfolge*.⁵⁵⁵ In die voor de christenheid problematische situatie van zijn tijd wil Bonhoeffer buigen voor de volmacht van het Schriftwoord. In een brief uit 28 april 1934 schrijft hij: “Wissen Sie, ich glaube (...) daß die ganze Sache an der Bergpredigt zur Entscheidung kommt (...) es geht immer um das Halten des Gebotes und gegen Ausweichen.”⁵⁵⁶

5.3.2 Inhoud

Nachfolge bestaat inhoudelijk uit twee delen. Het eerste deel gaat over de navolging bij de synoptici, waar de Bergrede een centraal element is. Het tweede deel houdt zich, aan de hand van Paulus, meer met de kerk bezig. In beide delen leert Bonhoeffer zijn lezers stapsgewijs wat navolging inhoudt. Het boek opent met een inleiding (14-27), waarin de goedkope en de dure genade tegenover elkaar worden geplaatst en de navolging als consequentie van de dure genade wordt geschetst. Dit onderscheid tussen goedkope en dure genade is voor Bonhoeffer belangrijk, het heeft ook alles te maken met het denken in twee regimenten. Dit thema keert telkens ‘entscheidend’ terug. In het eerste deel van het boek ontvouwt hij het thema van de navolging in ‘Die Ruf in die Nachfolge’ (29-52); ‘Der einfältige Gehorsam’ (53-60); ‘Die Nachfolge und das Kreuz’ (61-69) en ‘Die ‘Nachfolge’ und der Einzelne’ (70-78). Dan volgt er een inhoudelijk commentaar op de Bergrede: ‘Die Bergpredigt’ (80-173) en de uitzendingrede ‘Die Boten’ (174-193). In het tweede deel houdt Bonhoeffer zich in dit boek bezig met ‘Die Kirche Jesu Christi und die Nachfolge’ (195-282). In de volgende paragraaf wil ik het belangrijke thema ‘goedkope en dure genade’ behandelen, omdat Bonhoeffer hier aansluiting zoekt bij Luther. Ook speelt dit thema een sleutelrol in zijn denken over navolging. Vervolgens ga ik in op enkele gedeelten uit de Bergrede. Dan volgt er een eerste tussenbalans, daarna zal ik verder ingaan op ‘Die Kirche Jesu Christi und die Nachfolge’, waarna een tweede tussenbalans volgt. Daarop aansluitend wordt bestudeerd wat verder nog van belang is voor het begrip navolging bij Bonhoeffer. Aansluitend zal dan een derde tussenbalans gegeven worden.

⁵⁵⁴ G.C. den Hertog (red.), B. Kamphuis (red.), *Dietrich Bonhoeffer. De uitdaging van zijn leven en werk voor nu*, 37.

⁵⁵⁵ Naast *Nachfolge* heeft Bonhoeffer in deze periode ook ‘*Gemeinsames Leben*’ geschreven. In beide geschriften ziet hij de navolging als “eine der Kirche gestellte Aufgabe.” *DBW*, 5, 7. Bonhoeffer moest in deze geschriften vaak tussen de regels door schrijven, anders passeerden ze de censuur van 1937 niet. Veel vragen waar tijdgenoten voor stonden, zoals rassensleer, euthanasie, doodstraf, dienstplicht en dienstweigering konden niet impliciet en niet expliciet besproken worden.

⁵⁵⁶ *DBW*, 13, 127-129.

5.3.2.1 Goedkope – dure genade

Bonhoeffer legt grote nadruk op het verschil tussen goedkope genade en dure genade. Bij goedkope genade staat het geloof los van de directe gehoorzaamheid aan Christus; bij de dure genade daarentegen zijn geloof en gehoorzaamheid bijna identiek.⁵⁵⁷ In het laatste gedeelte van zijn boek hanteert Bonhoeffer de termen rechtvaardiging en heiliging, als onlosmakelijk verbonden.

Tegen de achtergrond van de tijd moet opgemerkt worden dat bij Bonhoeffer een verband is tussen enerzijds de goedkope genade en de ‘Deutsche Christen’ en anderzijds de dure genade en de ‘Bekennende Kirche’. Het gaat Bonhoeffer om navolging, ook al levert dat conflicten op. Het woord van de Bergrede is niet zomaar vrij te gebruiken, maar roept een beslissende keuze op. Het is een dwingend en heersend woord.⁵⁵⁸ De genade is duur en dat betekent dat de rechtvaardiging gebonden is aan Jezus Christus, die mens werd, leed en stierf.⁵⁵⁹ Van deze heilige daad mogen de woorden van Jezus niet worden losgemaakt.

Bonhoeffer noemt de goedkope genade de doodsvijand van de kerk.⁵⁶⁰ Bonhoeffer stelt: de goedkope genade is als een onuitputtelijke bron, waar uit de kerk kan blijven putten, maar die in het geheel niets oplost. Goedkope genade betekent: genade als leer, als systeem, dat de vergeving van zonden tot een algemene waarheid maakt. Goedkope genade is daarom verloochening van het levende Woord van God en verloochening van de menswording van het Woord van God.⁵⁶¹ Het draait bij de goedkope genade dus niet om de rechtvaardiging van de zonden, maar om de rechtvaardiging van de zondaar en zo kan de mens op dezelfde voet verder leven, zonder boete, zonder berouw en zonder vergeving. Bonhoeffer verwijt mensen die uitgaan van goedkope genade dat zij rechtvaardiging van hun zonden verwachten, terwijl het dus gaat om de rechtvaardiging van de zondaar, en niet diens zonden.

“Dure genade”, zegt Bonhoeffer daarentegen: “is het evangelie, dat altijd weer moet worden gezocht, de gave waarom moet worden gebeden, de deur waarop moet worden aangeklopt.”⁵⁶² Hij gebruikt dan veel Schriftcitaten om het evangeliekarakter te onderstrepen. Het is het evangelie van verlossing en redding, zonder de tussenkomst van de mens, maar door het geloof in Jezus Christus. Kostbare genade moet aanzetten tot navolging. Die genade is met name kostbaar, omdat zij God alles heeft gekost: omdat deze het leven van Zijn Zoon gekost heeft. “Gij zijt duur gekocht en

⁵⁵⁷ DBW, 4, 52: “Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.”

⁵⁵⁸ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie*, 516: “Die Bergpredigt ist kein Wort, mit dem man hantieren könnte; hier geht es nicht, da geht es nicht, dort gibt es Konflikte. Dieses Wort ist tragfähig nur, wo gehorcht wird. Dieses Wort ist nicht da zu unserer freien Verwertung, zum Mitnehmen und Bedenken! Es ist zwingendes, herrschendes Wort.”

⁵⁵⁹ G.C. den Hertog en B. Kamphuis (red.), *Dietrich Bonhoeffer, De uitdaging van zijn leven en werk voor nu*, 65.

⁵⁶⁰ “Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf heute geht um die teure Gnade.” Dit zijn de openingswoorden van *Nachfolge*, DBW, 4, 29.

⁵⁶¹ DBW, 4, 29: “Billige Gnade ist darum Leugnung des lebendigen Wortes Gottes, Leugnung der Menschwerdung des Wortes Gottes.”

⁵⁶² DBW, 4, 31. Bonhoeffer haalt hier Mt. 7, 7 aan.

betaald!”⁵⁶³ God daalt neer om te verlossen. Christus neemt als plaatsbekleder de zonden op zich en dat vraagt navolging van de mens. De kostbare genade dwingt de mens onder het juk van de navolging in Jezus Christus. Tegelijk is het genade dat Jezus zegt: ”Mijn juk is zacht, mijn last is licht.”⁵⁶⁴ Aan het begin en aan het eind van het leven klinkt zijn roepstem: ‘volg Mij’. In de roepstem van het ‘volg Mij’ ligt het begin en het einde. Hij, die deze roepstem volgt, geeft zich over aan de stem van de navolging van Christus en treedt, met achterlating van alles, uit de goedkope genade, maar wint aan het eind van de weg de kostbare genade.⁵⁶⁵

Bonhoeffer begint het eerste deel van zijn boek met een kerkhistorisch exposé, waarmee hij zijn denken plaatst in een kerkhistorisch perspectief. In dit kader zoekt hij ook steun bij Luther.⁵⁶⁶ Bonhoeffer geeft aan dat het mis ging toen de kerk in de Constantijnse tijd verwereldlijkte en de goddelijke genade ‘Allgemeingut’ werd in de wereld. Slechts aan de randen van de kerk, in de protestbewegingen van het vroege monnikendom, bleef de notie leven dat de genade navolging vraagt. Maar uit deze bewegingen ontwikkelde zich vervolgens de tegenstelling tussen een maximaal en een minimaal christelijk leven, de eerder in hoofdstuk twee beschreven ‘Zwei Stufen Ethik’. De navolging werd een zaak van de geestelijke elite en in de sfeer van bijzondere verdienste getrokken.⁵⁶⁷ Luther, aldus Bonhoeffer, herontdekt het genadekarakter van de navolging. Hij onmaskert het streven naar bijzondere verdiensten als wereldse gezindheid en plaatst de navolging weer in de wereld voor elke christen en dus niet alleen van een geestelijke elite. In de tijd na Luther gaat het opnieuw mis wanneer de genade in de Lutherse orthodoxie verwordt tot een genadeleer. Opnieuw verwereldlijkt de kerk, nu door een leersysteem dat de genade goedkoop laat zijn en navolgingsijver verdacht maakt. Hiermee is Luthers erfenis op haar kop gezet.⁵⁶⁸ Geloof en navolging horen onlosmakelijk bij elkaar. Als dit verwaarloosd wordt, is dat het pastorale failliet van de kerk. Velen zijn daardoor van Christus vervreemd en zijn in hun ongehoorzaamheid verhard geraakt.⁵⁶⁹ Bonhoeffer preludeert hier al op

⁵⁶³ 1 Kor. 6, 20.

⁵⁶⁴ Mt. 11, 30.

⁵⁶⁵ E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffer*, Berlin 1971, 281: “Mit all diesen Aussagen ist des Kern des Weltverständnisses der »Nachfolge« in seiner Einseitigkeit deutlich geworden. Es kommt auf eine totale »Absonderung von der Welt auf die Zukunft Christi« an, in der Welt ausgetragen werden. Darum wurde Christus Mensch und starb mitten unter seinen Feinden.”

⁵⁶⁶ Voor dit korte exposé verwijs ik naar: T.G. van der Linden, *Volgenderwijs, Een theologische studie over ‘navolging’ als ecclesiologisch motief*, Zoetermeer 2000.

⁵⁶⁷ Vergelijk dit kerkhistorisch exposé ook met het tweede hoofdstuk van deze dissertatie.

⁵⁶⁸ Luther noemde zichzelf immers de doctor van de goede werken. En bij Luther vallen rechtvaardiging en heiliging samen zoals we gezien hebben in hoofdstuk 3.

⁵⁶⁹ Bonhoeffer zet zich hier scherp af tegen diegenen die zich op deze wijze op Luther beroepen. Vgl. P. Szentpétery, ‘Ist de ‘Nachfolge’ eine radikale Kritik des Luthertums?’ in: *Bonhoeffer und Luther, Zentrale Themen ihrer Theologie*. K. Grünwaldt, C. Tietz, U. Hahn, Hannover 2007, 157: “Man könnte es so formulieren: Bonhoeffer kämpft hier gegen eine falsche Nivellierung. Für Luther musste die klösterliche Sonderleistung, „das Notwendige und Gebotene für jeden Christen in der Welt“ werden. Für die heutigen Lutheraner wird schon die Einebnung in die Welt als auf der Höhe der klösterlichen Sonderleistung befindlich betrachtet.”

de sleuteltekst van het hele boek: “Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.”⁵⁷⁰ Navolging is voor Bonhoeffer binding aan de persoon van Christus alleen.⁵⁷¹ Zij heeft een persoonlijk karakter. Bonhoeffer definieert de navolging streng christocentrisch en schermt haar af tegen elk programmatisch idealisme. Het accent ligt op de gehoorzame daad. Geloven is gehoorzamen. In gehoorzaamheid wordt Gods Woord werkzaam. Dat Woord heeft de kracht om de menselijke existentie te herscheppen. Dat is bij Bonhoeffer geen makkelijke weg zo blijkt in het gedeelte ‘Die Nachfolge und das Kreuz’.⁵⁷² Bonhoeffer beklemtoont dat navolging verbondenheid is met de lijdende Christus. Verworpen worden, zelfverloochening en kruisdagen kenmerken de weg achter Jezus. E. Bethge noemt dat het diepste wat Bonhoeffer bewoog: navolging is deel hebben aan het plaatsbekledend lijden van Christus, is gemeenschap met de gekruisigde.⁵⁷³ Het kruis is voor Bonhoeffer een kenmerk voor de navolging: een kenmerk waar men niet voor kiest, maar dat men ontvangt.⁵⁷⁴

Deze weg is alleen door de enkeling te gaan. In ‘Die Nachfolge und der Einzelne’ maakt Bonhoeffer duidelijk dat ieder mens als individu (persoon) is geroepen.⁵⁷⁵ Hij moet dan ook als individu (persoon) navolgen: “Jeder ist allein gerufen. Er muß allein folgen.”⁵⁷⁶ De roeping tot navolging maakt hem tot individu en heeft een directe breuk met de verhoudingen van de wereld tot gevolg. Geloof in Jezus de Mensenzoon maakt de mens eenzaam.⁵⁷⁷ Maar Hij doet dat niet om de mens eenzaam te laten, maar om Middelaar te worden. Christus stelt zich op tussen de door Christus geroepene en de situatie van zijn natuurlijke leven. Hij is niet alleen de Middelaar tussen God en mens, maar ook tussen de mens en mens en tussen de mens en zijn werkelijkheid. Dit is voor Bonhoeffer heel belangrijk. Hij zegt eigenlijk dat er geen andere weg tot de ander is dan de weg over Christus. Directe verhoudingen zijn

⁵⁷⁰ DBW, 4, 52. Zie noot 12.

⁵⁷¹ E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffer*, 183: “Ein Christentum, in dem es nur den Vatergott, aber nicht Christus als lebendigen Sohn gibt, hebt die Nachfolge geradezu auf. Hier gibt es Gottvertrauen, aber nicht Nachfolge. Allein weil der Sohn Gottes Mensch wurde, weil er Mittler ist, ist Nachfolge das rechte Verhältnis zu ihm. Nachfolge ist gebunden an den Mittler, und wo von Nachfolge recht gesprochen wird, dort wird von dem Mitler Jesus Christus, dem Sohn Gottes gesprochen. Nur der Mittler, der Gottmensch kann in die Nachfolge rufen.”

⁵⁷² Hierin laat zich de *theologiae crucis* van Luther herkennen, maar ook Thomas à Kempis: “Wilt gij volmaakt zijn, verkoopt alles. Wilt gij Mijn discipel wezen, verloochen uzelf. Wilt gij eeuwig leven bezitten, acht het tegenwoordige leven gering. Wilt Gij in de hemel verhoogd worden, verneder u in deze wereld. Wilt gij met mij heersen, draagt met Mij het kruis.”

⁵⁷³ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, 522: “Die Nachfolge als Teilhabe am stellvertretenden Leiden Christi, als Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten.”

⁵⁷⁴ DBW, 4, 82: “Er wird es empfangen, wenn er in die Nachfolge des leidenden Herrn tritt, er wird in der Gemeinschaft Jesu sein Kreuz erkennen.”

⁵⁷⁵ Bonhoeffer leidt dit hoofdstuk in met een citaat uit het evangelie naar Lucas. Luc. 14, 26: “Indien iemand tot Mij komt en niet haat zijn vader en moeder en vrouw en kinderen en broeders en zusters, ja zelfs zijn eigen leven, die kan mijn discipel niet zijn.”

⁵⁷⁶ WA 32, 500, 11.

⁵⁷⁷ DBW, 4, 87: “Christus will den Menschen einsam machen.”

volgens hem bedrog.⁵⁷⁸ Alleen door Hem leidt de weg tot de naaste.⁵⁷⁹ Bonhoeffer benadrukt hierbij dat die breuk met de wereld door Jezus voltrokken wordt en niet door de mens. “Geloven is waar laten worden wat Christus tot heil voltrekt en voltrokken heeft”, want juist door die breuk met de wereld stelt Hij de gelovige in een nieuwe relatie tot zijn omgeving. Deze gedachtegang wil echter niet zeggen dat die enkeling alleen blijft. Wie tot Christus komt, komt tot zijn gemeente. Hij die alleen een nieuw mens wil worden, blijft bij het oude. Niet de gerechtvaardigde en geheiligde enkeling is de nieuwe mens, maar de gemeente is het lichaam van Christus.⁵⁸⁰ Maar dat is wel de gemeente onder het kruis. Immers, de genade is niet goedkoop⁵⁸¹, zij dwingt de mens tot een keuze waarin gebroken wordt met de onmiddellijkheid. Dat is, volgens Bonhoeffer, ook de belofte voor hen die navolgen, leden van de kruisgemeente te worden.⁵⁸² Zij zijn voor Bonhoeffer de gemeente van de zaliggeprezenen. Maar de meest fundamentele bepaling van die gemeente is het kruis.⁵⁸³ Navolgen is voor Bonhoeffer de onmogelijke weg achter Christus aan, de weg naar het kruis. Maar Jezus gaat voorop en zijn leerlingen volgen Hem, vol verbazing op welke weg Hij hen roept. Navolgen is *passio passiva*, in gemeenschap met de lijdende Heer het kruis aanvaarden en zo gemeente onder het kruis zijn.⁵⁸⁴

5.3.2.2 Gedeelten uit de bespreking van de Bergrede in ‘*Nachfolge*’

In *Nachfolge* volgt nu de bespreking van de Bergrede. Om enige indruk te krijgen hoe Bonhoeffer met de Bergrede omgaat, paraphraseer ik enige gedeelten uit de zaligsprekingen. Dit omdat er een aantal belangrijke zaken aan de orde komen die de

⁵⁷⁸ Bonhoeffer bedoelt hier alle relaties mee, ook die in de nauwste banden van het leven, zoals in het gezin en in de huwelijksrelatie. Dit geeft direct aan hoe belangrijk deze relaties zijn, maar ook dat het in de navolging gaat om het ontmoeten van Christus in de ander. Dit heeft ook een gelijktijdigheid met Christus tot gevolg, zoals dat ook bij S. Kierkegaard is beschreven.

⁵⁷⁹ DBW, 4, 91: “Es gibt keine rechte Erkenntnis der Gaben Gottes ohne die Erkenntnis des Mittlers, um dessentwillen allein sie uns gegeben sind. Es gibt keinen echten Dank für Volk, Familie, Geschichte und Natur ohne eine tiefe Buße, die Christus über dem allen allein die Ehre gibt. Es gibt keine echte Bindung an die Gegebenheiten der geschaffenen Welt, es gibt keine echten Verantwortlichkeiten in der Welt ohne Anerkennung des Bruches, durch den wir bereits von ihr getrennt sind. Es gibt keine echte Liebe zur Welt außer der Liebe, mit der Gott die Welt geliebt hat in Jesus Christus.”

⁵⁸⁰ DBW, 4, 233: “Wer allein ein neuer Mensch werden will, bleibt beim alten... Nicht der gerechtfertigte und geheiligte Einzelne ist der neue Mensch, sondern die Gemeinde, der Leib Christi, Christus.”

⁵⁸¹ Peter Schormans, *Brieven aan Karamazov, het hart van de mens als slagveld tussen God en duivel*. Zoetermeer 2010, 99, (citaat Bonhoeffer): “Goedkope genade is prediking van de vergeving zonder verootmoediging, doop zonder de tucht van de gemeente; avondmaal zonder belijdenis van de zonden; absolutie zonder persoonlijke biecht. Goedkope genade is genade zonder navolging, genade zonder de levende, mensgeworden Jezus Christus.”

⁵⁸² DBW, 4, 95: “Das also ist die Verheißung für die Nachfolgenden, Glieder der Kreuzgemeinde zu werden (...) Volk unter dem Kreuz zu sein.”

⁵⁸³ Vanaf 1932 kent Bonhoeffer de *theologia crucis* een steeds belangrijker plaats toe in zijn denken. R. Prenter schrijft: “Als andere, zumal Lutheraner, auf der Suche nach theologisch affirmativen Kategorien zu einer Neubesinnung auf die Schöpfungstheologie gelangten, griff er zur theologia crucis des jungen Luther.” R. Prenter, *Bonhoeffer und der junge Luther*, 34ff.

⁵⁸⁴ Vgl. P. Szentpétery; ‘Ist de ‘*Nachfolge*’ eine radikale Kritik des Luthertums?’, 158.

navolging betreffen, zoals: geen tegenstelling Christus – wet; de achtergrond van deze schijnbare tegenstelling; navolgen dus als vervullen van de wet; de plaats van het kruis en het verborgen karakter van God in deze wereld; de opdracht van de leerling en zijn plaats in deze wereld. Aansluitend zal ik daarbij gebruik maken van de eerdergenoemde tussenbalansen, waarmee ik het geschrift van Bonhoeffer in mijn analyse recht wil doen.

Wanneer Jezus de Bergrede uitspreekt, bevindt hij zich samen met zijn jongeren op de berghelling. “Op deze manier overziet hij de volksschare”, zo becommentarieert Bonhoeffer de opening van de Bergrede. Hij vertaalt hier: *τους οχλους* met (volks)scharen.⁵⁸⁵ Tot voor kort behoorden de jongeren (discipelen) tot deze (volks)scharen en waren zij als de anderen.⁵⁸⁶ Zij, de discipelen, behoren nu tot de gemeente van Jezus Christus, zij zijn door Hem ‘geroepen’, rondom hen zal Jezus zijn gemeente bouwen. Hij heeft hen op deze manier uit de *τους οχλους* geroepen en zij zijn met achterlating van hun bezit Hem gevolgd.

De discipelen leven als kleine kern onder de verloren schapen van Israël, als herauten onder het volk, als boodschappers die de navolging prediken. Zij zijn de ‘kleine gemeente’. Maar ook de grote gemeente zoekt Hij.⁵⁸⁷ Zo ziet Hij, met ontferming bewogen, vanaf de berghelling het volk aan. De discipelen, de kleine kern, zijn Zijn gezanten, Hij zendt hen vooruit onder het volk om het Woord van de navolging te verkondigen. Op die manier zullen zij onder de (volks)scharen hoorders en gelovigen vinden.⁵⁸⁸ Vanuit deze inzet krijgt het beeld van de navolging contouren bij Bonhoeffer. Direct daarop wijst hij echter ook op de dimensie van het lijden die uit die navolging volgt, want niet allen zullen zich door het Woord laten gezeggen. Het woord roept ook vijandschap op, want een dienaar is niet meer dan zijn Heer. De lijdensgeschiedenis van Jezus zal ook in zijn gemeente realiteit worden. Jezus evenwel spreekt hen zalig. Het kruisdragen en het door Christus zaliggeprezen worden, liggen als het ware in elkaars verlengde.

Bonhoeffer roept op tot ‘Entscheidung’ in deze wereld. Een keuze die geen keuze weg van deze wereld is, maar een keuze *in* deze wereld betekent.⁵⁸⁹ Bonhoeffer maakt hier en elders duidelijk dat het wereldlijk en geestelijk regiment uiteindelijk beide onder Gods heerschappij vallen. In die gepolariseerde gemeente, spreekt Jezus. Dat woord ‘Entscheidung’ speelt een grote rol in het denken van Bonhoeffer. ‘Entscheidungs Augenblicke’ zijn momenten waarop het erom spant in de navol-

⁵⁸⁵ DBW, 4, 99: “Volksmenge.”

⁵⁸⁶ Bonhoeffer doelt, mijns inziens, hier op de situatie, zoals deze in Duitsland in de dertiger jaren van de vorige eeuw, zich in Duitsland voordeed. De jongeren zijn dan te vergelijken met hen die in Finkenwalde zijn samengekomen.

⁵⁸⁷ DBW, 4, 100: “Es ist eine kleine Gemeinde, die er gefunden hat, und es ist eine große Gemeinde, die er sucht, wenn er das Volk ansieht.”

⁵⁸⁸ DBW, 4, 100: “Jünger und Volk, sie gehören zusammen.”

⁵⁸⁹ DBW, 4, 101: “Seliggepriesen werden die Jünger um des Rufes Jesu willen, dem sie gefolgt sind. Seliggepriesen wird das ganze Volk Gottes um der Verheißung willen, die ihm gilt. Aber wird Gottes Volk die Verheißung nun auch im Glauben an Jesus Christus und sein Wort ergreifen oder wird es sich im Unglauben von Christus und seiner Gemeinde scheiden? Das bleibt die Frage.”

ging. Na deze opmerkingen over de opening van de Bergrede besteedt Bonhoeffer aandacht aan de zaligsprekingen.

“Zalig zijn de armen van geest, want hunner is het koninkrijk der hemelen.” (Mt. 5, 3)

Bonhoeffer zegt: “De discipelen zijn naar Lucas 6, 20 arm.⁵⁹⁰ Zij hebben namelijk, na alles te hebben verlaten, eenvoudigweg niets. Geen zekerheid, geen materieel bezit, geen stukje grond (vaderland) wat zij voor zichzelf kunnen opeisen, geen aardse gemeenschap, dat wil zeggen, geen steun van anderen, zoals bloedverwanten. Zij bezitten ook geen geestelijke kracht, geen ervaring, geen kennis waarop zij zich zouden kunnen beroepen. Zij hebben dit alles om Zijntentwil achter gelaten en verloren.” Zo arm zijn zij dat zij geheel op een ander zijn aangewezen. Zelfs hun leven staat op het spel, want een ieder kan hen kwaad doen, zij zijn arm en naakt. Maar toch zijn zij niet zonder hoop, want hen is namelijk het koninkrijk der hemelen beloofd. Zij moeten hun hoop vestigen op Hem die hen heeft geroepen. Hij is ook degene die hen dit koninkrijk aanzegt, namelijk Jezus Christus. Zijn roep zal er voor zorgen dat hun volgen niet voor niets zal zijn geweest. En die anderen dan? Die mensen van de volksreligie? Voor Bonhoeffer zijn dit de ‘Deutsche Christen’⁵⁹¹, die onder aanvoering van Reichsbisschop Müller slaafs achter de Führer en zijn kliek aan liepen; zij die vaandels en de groene uniformen binnen de kerkmuren haalden. De tekenen van de macht in de wereld kwamen zodoende in de gemeente van Christus. Bonhoeffer geeft aan dat zij die dat doen buiten die zaligheid staan, die Christus zijn gemeente belooft.⁵⁹² “De zaligsprekingen van het koninkrijk en alles wat daarop volgt, zijn geen karikatuur. Zij zijn geen sociaal politiek programma. Want ook de antichrist prijst de armen zalig, maar doet dit niet ter wille van het kruis, doch uit eigen belang onder het mom van zijn dodelijke en misleidende ideologie.”⁵⁹³ Hij noemt zich wel met een glimlach christelijk, maar in zijn verschijningsvormen is hij de vijand van Christus. Hier geldt de leuze van verraad en misleiding, dus niet het Woord van bevrijding en navolging.

“Zalig zij die treuren, want zij zullen vertroost worden.” (Mt. 5, 4)

Bonhoeffer stelt Koninkrijk van God en wereld tegenover elkaar. “De discipelen (als gemeente) komen steeds meer los van de wereld. Zij treuren om de wereld en bedrijven rouw. Zo zijn zij diegenen, die los staan van wat de wereld geluk en vrede

⁵⁹⁰ Wat opviel, is dat Bonhoeffer direct verwijst naar Lukas 6, 20 die de toevoeging ‘van geest’ niet heeft. Toch wil Bonhoeffer geen politiek sociaal programma. Vgl. *DBW*, 4, 102.

⁵⁹¹ G.C. den Hertog en B. Kamphuis (red.), *Dietrich Bonhoeffer, De uitdaging van zijn leven en werk voor nu*, 59.

⁵⁹² *DBW*, 6, 115: “Sie ist der Protest gegen die fromme Gottlosigkeit, soweit sie die Kirchen verdorben hat, und wahrst damit in gewissem, wenn auch negativem Sinne das Erbe eines echten Gottesglaubens und einer echten Kirche. Hierher gehört der Satz Luthers, daß Gott das Fluchen der Gottlosen lieber hören könnte als das Halleluja der Frommen.”

⁵⁹³ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie*, 521: “Bonhoeffer arbeitet scharf einen Unterschied zwischen der Nachfolge und einem Ideal heraus. Der Ruf Jesu darf nicht in ein Programm oder eine Ideologie umgeprägt werden. Damit würde das Nachfolgen gerade verfehlt.”

noemt. Zij zijn geheel anders, zij hebben de wereld verlaten en leven in de navolging. Maar in de navolging leven zij toch ook in de wereld als getuigen van het Koninkrijk. De wereld viert zijn feesten, maar de discipelen (de gemeente) staan terzijde, hoewel de wereld hen toeroept: ‘Kom en geniet’. Zij zien de wereld reeds wankelen. Zij weten van het einde en het oordeel over de wereld. Zij weten echter ook dat het Koninkrijk van God nabij is, dat door de opstanding van Jezus Christus, die zij willen navolgen, dit een komende realiteit is.”⁵⁹⁴

Maar hoe zit het dan met medemenselijkheid? Bonhoeffer zegt dan dat “Niemand zijn medemens beter begrijpt dan de gemeente van Jezus en niemand heeft de medemens meer lief dan de discipelen van Jezus en juist daarom zijn zij buitenstaanders en juist daarom dragen zij rouw.”⁵⁹⁵ De gemeente van de discipelen schudt de rouw niet af, loopt er niet omheen...nee zij draagt dit alles.⁵⁹⁶ Zo treden zij die treuren in verbondenheid met de medemens van alledag en zo draagt de gemeente de rouw, welke haar is opgelegd. “Dit ligt”, zegt Bonhoeffer, “immers opgesloten binnen de roeping tot navolging ter wille van haar Heer, ‘Jezus Christus’.” “Zij staat als rouwdragende in de gemeenschap met de Gekruisigde en wordt zo gemeente, als vreemdeling in de wereld getroost en opgeheven door het kruis. Namelijk onder het kruis bevindt zich de genade en openbaart God zijn liefde aan de gemeente. Dit is de troost voor de gemeente, die vreemd staat in de wereld. “Het ware vaderland vindt zij, in de gemeente, bij de gekruisigde Heer, hier en in eeuwigheid.”⁵⁹⁷

“Zalig zij die honger en dorsten naar de gerechtigheid, want zij zullen verzadigd worden.” (Mt. 5, 6)

Bonhoeffer zegt hier: “De volgelingen van Jezus leven niet alleen zonder aanspraak te maken op eigen recht, zij leven zelfs zonder ook maar aanspraak te maken op eigen gerechtigheid.”⁵⁹⁸ Zij die Jezus volgen, zien uit naar de toekomstige gerechtigheid van God, die zij niet zelf tot stand kunnen brengen, maar waar zij wel naar verlangen. Hun verlangen is vergeving van zonden en een volledige vernieuwing. Maar zij reikt ook verder en gaat uit naar een vernieuwing van de aarde. De vloek van de wereld houdt dit verlangen nu nog bedekt en zo komt ook de zonde van de wereld nog op hen neer. Hem die zij navolgen, namelijk Jezus Christus, moet als een vervloekte naar het kruis. En aangezien de discipelen niet meer zijn dan hun meester volgen zij Hem na. Hen is beloofd verzadigd te worden. Het brood van het waarachtige leven zullen zij eten en wel bij het toekomstige Avondmaal van hun Heer. Zij

⁵⁹⁴ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie*, 522: “So wurde der Ansatz des Christus preasens aus ‘Sanctorum Communio’ entfaltet.”

⁵⁹⁵ Bonhoeffer vertaalt evenals Luther het Griekse woord *πενθουντες* met rouw dragen (Leid-Tragen). Want op rouw dragen komt het aan. Bonhoeffer: “Die Jünger gemeente schützt das Leid nicht ab, als hätte sie damit nichts zu schaffen, sondern sie trägt es. Eben darin ist ihre Verbundenheit mit den Mitmenschen bekundet.” (DBW, 4, 103).

⁵⁹⁶ DBW, 4, 103: “Zugleich ist damit gesagt, daß sie nicht in eigenwilliger Weltverachtung sich entzieht, sondern trägt, was ihr auferlegt ist und was auf sie fällt um Jesu Christi willen in der Nachfolge.”

⁵⁹⁷ DBW, 4, 103 – 104.

⁵⁹⁸ DBW, 4, 105.

hebben dit brood al bij zich en daarin zijn zij zalig. Want Hij die het hen aanreikt, geeft hen het brood des levens te eten en dat is de zaligheid der zondaren.⁵⁹⁹

**“Zalig zijn de vredestichters, want zij zullen kinderen Gods genoemd worden.”
(Mt. 5, 9)**

“Jezus’ volgelingen zijn tot vrede geroepen.” Door Jezus’ roep tot navolging zijn zij binnen de invloedssfeer van de vrede. “In de gemeente van Christus begroet men elkaar met de vredesgroet.”⁶⁰⁰ Op deze manier wordt door de discipelen de vrede in de gemeente bewaard. Zij lijden liever zelf dan dat zij anderen doen lijden. Waar de ander de gemeenschap verbreekt, bewaren zij hem. Zo overwinnen zij het kwade met het goede. “Midden in een wereld van haat en oorlog zijn zij de stichters van de goddelijke vrede.” De vredestichters zullen met hun Heer het kruis dragen.⁶⁰¹ Aan het kruis werd immers de vrede bereid. Omdat, zegt Bonhoeffer, “zij betrokken in het vredeswerk van Christus, geroepen tot het werk van de Zoon van God, daarom zullen zij zelf zonen van God genoemd worden.”⁶⁰² Ten aanzien van het Griekse woord voor vredestichters *ειρηνοποιοι* kan opgemerkt worden dat bij Bonhoeffer die term een dubbel aspect heeft. Dat geldt ook voor Luther. ‘Friedfertig’ heeft naast

⁵⁹⁹ J. Ligus, ‘Das Verständnis der Kirche’, in: *Bonhoeffer Studien, Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Herausgegeben von A. Schönherr und W. Krötke, Berlin 1985, 117: “Das Abendmahl hat für Bonhoeffers Kirchenverständnis zwei wesentliche Momente: Es ist erstens ‘eine Gabe Gottes’ an jeden ‘Einzelnen’ und fordert deshalb ‘eine persönliche Entscheidung’. Zweitens ist es ‘noch viel mehr Gabe an die Gemeinde. Christi geistige Gegenwart wird nicht nur symbolisiert, sondern real geschenkt. Im Abendmahl schenkt Christus sich selbst, seine Gemeinschaft, d. h., sein stellvertretendes Todesleiden kommt mir zugute. Damit aber schenkt er zugleich die Gemeinde d.h., er läßt sie neu werden. So ist im Abendmahl aufs stärkste das, was die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen ausmacht – Christi Tod und das Getragenwerden der einzelnen durch die Gemeinde zusammengefaßt.” Vgl. ook: *Sanctorum Communio* 182-183 en DBW, 1, 166-167.

⁶⁰⁰ “Mit der Verkündigung des Reiches Gottes geht es Christus darum, daß wir Gott lieben, in de Nachfolge stehen und also Zeugen des Friedens sind. (...) Der eigentliche Grund aller Friedensarbeit der Kirchen ist der uns mit Christus geschenkte Friede von Gott her, das Evangelium. Denn: > Der wahre Friede ist nur in Gott und aus Gott<.” Chr. Löhr, ‘Auslegung der Bergpredigt’, in: *Bonhoeffer Studien, Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Herausgegeben von A. Schönherr und W. Krötke, Berlin 1985, 104-105. De geopperde gedachte dat Bonhoeffer hier ageert tegen de Hitler groet is mijns inziens niet juist. Vgl. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie*, 765. In een situatie waarin de Hitlergroet wordt gebracht, reageert Bonhoeffer: “Wir werden uns jetzt für ganz andere Dinge gefährden müssen, aber nicht für diesen Salut.”

⁶⁰¹ Chr. Löhr, ‘Auslegung der Bergpredigt’, 101: “Er führt den Nachfolgenden unter das Kreuz und überwindet durch Leiden das Böse und die Bösen.”

⁶⁰² De wortels van Bonhoeffers pacifistische houding in deze jaren komen hier bloot te liggen. Hij was zeer onder de indruk van Gandhi. Daarnaast ziet hij het als een groot gevaar dat de broeders van de Bekenkende Kirche de Deutsche Christen fel zullen gaan bestrijden. Dan doen ze het gewone, dat is: liefhebben in eigen kring. Maar in de liefde tot de vijand gebeurt het ‘meer’, het ‘buitengewone’ want: “Nicht innerhalb der natürlichen Gegebenheiten geschieht das Christliche, sondern in dem Über-sie-hinaus-treten. (...) es ist hier die ungeteilte Liebe zum Feind, (...) die Liebe zum religiösen, zum politischen, zum persönlichen Feind.” DBW, 4, 147, 148.

iets passiefs ook iets actiefs. Maar het actieve komt pas dan als men in Jezus zijn vrede vindt.⁶⁰³

“Meent niet, dat ik gekomen ben om de wet of de profeten te ontbinden; Ik ben niet gekomen om te ontbinden, maar om te vervullen. Want voorwaar, Ik zeg u: eer de hemel en de aarde vergaat, zal er niet één jota of één tittel vergaan van de wet, eer alles zal zijn geschied. Wie dan één van de kleinste dezer geboden ontbindt en de mensen zo leert, zal zeer klein heten in het Koninkrijk der Hemelen. Want ik zeg u: indien uw gerechtigheid niet overvloedig is, meer dan die der schriftgeleerden en Farizeeën⁶⁰⁴, zult gij het Koninkrijk der Hemelen voorzeker niet binnengaan.” (Mt. 5, 17-20).

In het commentaar op dit gedeelte gaat het Bonhoeffer om de verhouding tussen wet en navolging. Christus vervult de wet, maar de wet wordt niet ontbonden. Door het woord van Christus komt men tot geloof en vervult men in de navolging de wet. Met het oog op zijn tijd concludeert Bonhoeffer, dat veel wat waarde had zijn waarde verliest en dat wordt zalig gesproken wat geen waarde heeft. Jezus zegt: “Meent niet dat ik gekomen ben om de wet of de profeten te ontbinden...”. En Bonhoeffer voegt daaraan toe: “Christus maakt de wet van het Oude Verbond van kracht.”⁶⁰⁵ Opnieuw legt hij hier de verbinding met goedkope genade.

Om deze positie van Bonhoeffer goed te begrijpen moet allereerst bedacht worden dat Jezus' woorden worden gesproken tot zijn volgelingen en wel tot hen die gebonden zijn aan Jezus Christus alleen. Duidelijk wordt dit bij de uitleg van Lucas 9, 57-62. “Navolging is gebondenheid aan Jezus Christus, alleen en rechtstreeks.”⁶⁰⁶ Dus niet via een omweg of welke regel of persoon dan ook. Toch zijn de leerlingen gebonden aan de oudtestamentische wet. Dat lijkt op het eerste gezicht vreemd of verrassend, maar de bevreemding verdwijnt door Bonhoeffers uitleg die stelt: “gebondenheid aan de wet (of het navolgen van de wet) is weliswaar geen navolging, maar gebondenheid aan de persoon van Jezus Christus is geen navolging zonder een vervullen van de wet, want “Jezus verwijst degenen aan wie Hij zijn volle belofte en volle gemeenschap heeft geschonken, zelf naar de wet. Omdat Hij, die de discipelen volgen, dit doet, geldt ook voor hen de wet.”⁶⁰⁷

⁶⁰³ Vgl. *DBW*, 4, 107.

⁶⁰⁴ Bonhoeffer spreekt hier over Israël bestuurd door de Farizeeën. Hierin ziet hij een schoolvoorbeeld van ideologie. Hij zal zeker gedacht hebben aan de ‘Deutsche Christen’, de ‘onmiddellijk’ levende mens, die staat tegenover de ‘middellijk’ levende mens. Zo maakt hij scheiding tussen de ‘Deutsche Christen’ en de ‘Bekennende Kirche’ zo ook: H.D. van Hoogstraten, *Interpretatie, het veranderingsproces in het denken van Dietrich Bonhoeffer als model voor een hedendaagse aanpak van bijbelvertolking*, Assen 1973, 118.

DBW, 14, 676; hier zegt Bonhoeffer het wellicht nog scherper: “Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.”

⁶⁰⁵ Bonhoeffer verwijst dan naar Marcion. Marcion was van mening met een judaïstische vervalsing te maken te hebben en bracht de volgende tekstverandering aan: “Meent ge dat ik gekomen ben om de wet of de profeten te vervullen? Ik ben gekomen om te ontbinden, maar niet om te vervullen.” Na Marcion zijn er velen geweest die de tekst zo lazen, dat Jezus de wet ontbindt. Bonhoeffer wil daar echter niets van weten.

⁶⁰⁶ *DBW*, 4, 116: “Nachfolge ist Bindung an Jesus Christus allein und unmittelbar.”

⁶⁰⁷ *DBW*, 4, 116.

Vervolgens zal nu de vraag rijzen: Wat nu, Christus of de wet? Wat bindt nu? Is men nu alleen aan Christus gebonden of toch vanzelf weer aan de wet? Hij, Christus, heeft toch gezegd dat er geen wet tussen Hem en zijn discipelen mag komen? En nu zegt Hij dat de opheffing van de wet scheiding van Hem zou betekenen. Welke kant moet het nu uit? Bonhoeffer vervolgt: “De wet is de wet van het Oude Verbond, geen nieuwe wet, maar de ene, oude wet, waarheen de rijke jongeling, de schriftgeleerde met zijn strikvragen, verwezen werd naar de wil van God. Alleen daardoor, dat Christus zijn volgelingen aan deze wet bindt, wordt hij tot een nieuw gebod.⁶⁰⁸ Het gaat dus niet om een ‘betere wet’ dan die van de Farizeeërs, het is één en dezelfde; het is de wet die tot aan het einde der wereld en die in elke jota vervuld moet zijn.” “Maar”, zegt Bonhoeffer, “het gaat zeer zeker om een betere gerechtigheid.” Wie zijn er dan in staat om juist deze betere gerechtigheid te bezitten? Niemand meer dan de hier toegesprokenen. De oproep van Christus is voorwaarde voor de betere gerechtigheid en die oproep is Christus zelf.⁶⁰⁹ Daarmee wordt het begrijpelijk dat Christus op deze plaats van de Bergrede voor het eerst over zich zelf spreekt. Tussen de betere gerechtigheid en de discipelen van wie Hij dit vraagt, staat Hij zelf.⁶¹⁰ Hij is middelaar, ook naar de wet toe. Zo vervult Hij de wet van het Oude Verbond. Jezus geeft zijn volkomen eenheid met de wil van God in het Oude Testament, in de wet en de profeten te kennen. Hij heeft inderdaad niets toe te voegen aan de geboden van God, Hij houdt ze – dat is het enige wat Hij er aan toevoegt.

Zo is God de Gever en de Heer van de wet en slechts in de persoonlijke Godsge-meenschap wordt de wet vervuld. Zonder gemeenschap met God is vervulling van de wet niet mogelijk. Ook is er geen gemeenschap met God mogelijk los van de vervulling van de wet. Het is niet mogelijk de wet te vervullen, waarvan Jezus spreekt, dan dat Hij als zondaar aan het kruis geslagen wordt. Als gekruisigde is Hij de volkomen vervulling van de wet.⁶¹¹ De weg van de discipelen kan nergens anders heen dan via het kruis van Christus. En op deze manier wordt de bezorgdheid van de discipelen dat de gebondenheid aan de wet hen van Jezus zou scheiden, teniet gedaan. Helder blijkt nu dat de echte gebondenheid aan Jezus alleen kan worden geschonken met de gebondenheid aan de wet van God. Dat is de betere gerechtigheid. Zo onderscheidt de wet de ‘betere gerechtigheid’. De gerechtigheid van de discipelen ‘overtreft’ die van de schriftgeleerden. Zij gaat deze te boven, zij is iets buitengewoons, iets bijzonders, zij is Christus.⁶¹² Voordat de leerling begint de wet te

⁶⁰⁸ Zonder Christus wordt volgens Bonhoeffer de wet vergoddelijkt, of God ‘vergesetzlicht’. Vgl. *DBW*, 4, 117-118: “Vergottung des Gesetzes und Vergesetzlichung Gottes war die Sünde Israëls. (...) Gott war im Gesetz aufgegangen und nicht mehr der Herr über das Gesetz.”

⁶⁰⁹ “Nachfolge ist gebunden an den Mittler (...) Nur der Mittler, der Gottmensch, kann in die Nachfolge rufen.” (*DBW*, 4, 47).

⁶¹⁰ Bonhoeffer spreekt over de verhulde Christus: “Die Verhüllung seiner Göttlichkeit im Menschen Jesus ist die Art und Weise in der Gott sein Geheimnis als Gott wahr.” *Gesammelte Schriften* III 181, Vgl. ook 235.

⁶¹¹ Vgl. P. Filipi, ‘Bonhoeffer als Prediger’, in: *Bonhoeffer Studien, Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Herausgegeben von A. Schönherr und W. Krötke, Berlin 1985, 159.

⁶¹² Het christocentrisme van Bonhoeffer valt hier sterk op. N. Müller, ‘Gesetz und Evangelium’, in: *Bonhoeffer Studien, Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Herausgegeben von A. Schönherr und W. Krötke, Berlin 1985, 59 schrijft: “Der

vervullen is deze reeds vervuld en is aan zijn eis reeds voldaan.⁶¹³ De gerechtigheid die door de wet wordt verlangd is er al; het is de gerechtigheid van Jezus. Jezus de gekruisigde is de gerechtigheid voor hen die Hem navolgen. Zo is Hij zelf de sleutel tot de gerechtigheid van de discipel. Jezus roept in de navolging op tot gemeenschap in zijn lijden. Door hen te roepen heeft Jezus zijn discipelen deel gegeven aan Zichzelf. Hij heeft hen dan ook zo in zijn gerechtigheid doen delen en zo heeft Hij hen zijn gerechtigheid geschonken.” De conclusie is dan dat de gerechtigheid van de discipelen Christus’ gerechtigheid is.

Het blijft weliswaar een gerechtigheid die geschonken wordt in de oproep tot navolging. Alleen in de navolging bestaat deze gerechtigheid en in de zaligsprekingen ontvangen zij die navolgen zo de belofte van het Koninkrijk. Zoals reeds is opgemerkt, is de gerechtigheid van de discipelen de gerechtigheid onder het kruis.⁶¹⁴ Dat is de gerechtigheid van de armen, aangevochtenen, hongerigen, zachtmoedigen, vredesliefhebbers, vervolgd – ter wille van de roepstem van Jezus, de zichtbare gerechtigheid van degenen die juist daarin het licht der wereld en de stad op de berg zijn – ter wille van de oproep van Jezus. Zo moet de gerechtigheid van Christus niet alleen geleerd, maar ook gedaan worden. Van dit doen der gerechtigheid van Christus door de discipelen spreekt al wat volgt en dat heet in één woord *navolgen*: het werkelijke, eenvoudige doen in het geloof en in de gerechtigheid van Christus. De gerechtigheid van Christus is de nieuwe wet, de wet van Christus.

5.3.3 Tussenbalans I

Opvallend in *Nachfolge* is dat het boek in een eerste lezing een wat verborgen lading heeft. Soms moet men tussen de regels doorlezen wat Bonhoeffer precies bedoelt, de tekst is gelaagd. Ook merkt men dat hij niet altijd vrij is direct te schrijven wat hij wil. Met andere woorden, men moet de tijd waarin dit boek verschenen is verdisconteren in het lezen van het boek. Bonhoeffer moest niets van het nationaalsocialisme hebben. Omdat Bonhoeffer ons in feite dwingt, tussen de regels door, zijn tijd te

christuscentrierte Wirklichkeitsuniversalismus Bonhoeffers, der ebenso die Ansätze der Lutherischen Reformation weiterführt wie die Erfahrungen des Kirchenkampfes verarbeitet und dabei Impulse der Theologie Karl Barths aufnimmt, eröffnet jenseits aller formelhaften Fixierung neue Zugänge zu der gerade unserer Zeit notwendigen Konkretisierung des Willens Gottes, der sich uns in Gesetz und Evangelium in seiner ganzen verheissungstragenden Verbindlichkeit erschließt.”

⁶¹³ Bonhoeffer wil echter geen valse scheiding van wet en Evangelie. De van het evangelie geïsoleerde wet en het als wet misverstande Evangelie, leiden tot zelfgerechtigheid of tot afkeer van de wereld. N. Müller schrijft: “Das auf dem Evangelium bezogene Gesetz ist Wegbereitung im Sinne der Nachfolge Christi, die, universal verstanden, der Welt als ganzer, nicht einem von ihr getrennten religiösen Innenraum, zugute kommt. Ziel dieses Weges der Nachfolge ist die Letzte Freiheit im Angesicht Gottes.” N. Müller, ‘Gesetz und Evangelium’, 59.

⁶¹⁴ H. Müller, ‘Christuszeuge in der Bekenntnenden Kirche’, in: *Bonhoeffer Studien, Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Herausgegeben von A. Schönherr und W. Krötke, Berlin 1985, 38: “Die Kirche ist nicht berufen, die Macht Gottes auf Erden zu vertreten, sondern dazu, dem erniedrigten Christus nachzufolgen, der – ich zitiere aus der Bibel – für uns Gottlose gestorben ist, als wir noch schwach, noch Sünder, noch Feinde waren.” (Rom. 5).

verwerken, brengt hij ons ook bij onze eigen tijd met de vragen die bij onze tijd horen.

Al bij een eerste lezing van *Nachfolge* is op te merken dat, net als bij Luther, een aantal woordparen voorkomen die bepalend zijn voor Bonhoeffers denken en dus ook voor het begrijpen van zijn denken. We hebben de volgende zaken genoteerd die voor dit onderzoek naar de navolging belangrijk zijn: gehoorzaamheid – geloof; goedkope genade – dure genade; ‘Deutsche Christen’ – ‘Bekennende Kirche’; rechtvaardigmaking – heiliging; verborgenheid – zichtbaarheid; Wereld – Koninkrijk van God; wet – evangelie; ambt en privé⁶¹⁵; en middellijkheid – onmiddellijkheid.

Het geloof en de navolging horen bij elkaar. In de navolging wordt de balans van het geloof opgemaakt. In de interpretatie van de Bergrede wordt duidelijk gemaakt hoe nauw woord en leven van Jezus met elkaar samenhangen. De Bergrede is in de eerste plaats een beschrijving van de weg die Jezus zelf is gegaan en dan pas een oproep om Hem op die weg te volgen. Het gaat niet om een discussie over de vraag hoe Jezus dit alles kan hebben bedoeld. De enige bedoeling van de Bergrede is Hem te volgen, die zelf de Wet vervuld heeft.⁶¹⁶ “God zal ons niet vragen of wij wel Luthers zijn geweest, maar wel of wij Zijn wil hebben gedaan.”⁶¹⁷ Om deze interpretatie van de Bergrede te begrijpen is het goed het volgende in het oog te houden. Bonhoeffer legt grote nadruk op de ‘middellijkheid’. De christen beleeft de werkelijkheid nooit onmiddellijk, maar altijd via het Woord van God en dat is in feite via Christus, want Christus is de middelaar.⁶¹⁸ Er is voor de gelovige mens geen weg meer naar de ander en het andere dan de weg met Christus, met zijn woord en de navolging.⁶¹⁹

⁶¹⁵ In de uitleg van de Bergrede in het Lutheranisme speelde de onderscheiding tussen ambt en privé een rol waarbij het ambtelijke het persoonlijke moest dekken. Op de achtergrond speelt de actualiteit van de van de kerk en haar predikanten gevraagde loyaliteitsverklaring aan Hitler. Bonhoeffer benadrukt dan het persoonlijk karakter van de navolging. Daar kan het collectief van het volk van God noch een openbaar ambt iets aan af doen. (*DBW*, 4, 138).

⁶¹⁶ Vgl. ook *DBW*, 4, 117: “Jesus gibt seine völlige Einheit mit dem Willen Gottes im Alten Testament, in Gesetz und Propheten zu erkennen. Er hat den Geboten Gottes in der Tat nichts hinzufügen er hält sie – das ist das einzige was er hinzufügt. Er erfüllt das Gesetz, das sagt er von sich selbst.”

⁶¹⁷ *DBW*, 4, 188: “Gott wird uns einmal nicht fragen, ob wir evangelisch gewesen sind, sondern ob wir seinen Willen getan haben.” Vgl. M. Bosanquet, *Leven en dood van Dietrich Bonhoeffer*, Utrecht 1968, 97: “Niet wat je wenst maar resoluut het goede doen. Niet dromen over mogelijkheden maar onbevreesd de werkelijkheid aangrijpen. Vrijheid ligt niet in verheven gedachten, alleen in de daad. Aarzel niet langer, ga de storm in en handel, gedragen door Gods woord je geloof; juichend zal de vrijheid je geest ontvangen.”

⁶¹⁸ “Der Bruch mit den Unmittelbarkeiten der Welt ist nichts anderes als die Erkenntnis Christi als den Sohnes Gottes, des Mittlers. Er ist niemals ein willkürlicher Akt, in dem sich ein Mensch um irgendeines Ideals willen von Bindungen der Welt lossagt, ein geringeres Ideal mit einem größeren vertauschend. Das wäre Schwärmerei, Eigenmächtigkeit, ja selbst wiederum Unmittelbarkeit zur Welt. Allein die Anerkennung einer volzogenen Tatsache, nämlich daß Christus der Mittler ist, trennt den Jünger Jesu von der Welt der Menschen und Dinge. (...) Der von Jesus Gerufene lernt also, daß er in seiner Beziehung zur Welt in einer Täuschung gelebt hat, Diese Täuschung heißt Unmittelbarkeit.” *DBW*, 4, 89.

⁶¹⁹ *DBW*, 4, 90: “Es gibt seit Jesus für seinen Jünger keine natürlichen, keine geschichtlichen, keine erlebnismäßigen Unmittelbarkeiten. Zwischen Sohn und Vater, zwischen Mann und

Met deze nadruk op de middellijkheid motiveert Bonhoeffer het verzet tegen de onmiddellijkheid van de Deutsche Christen en de religieuze nationaalsocialisten met hun ‘Gottesgegebene Wirklichkeiten’ van ‘Volk’, ‘Heimat’, ‘Geschichte’, et cetera. Bonhoeffer breekt met die natuurlijke gegevenheden als ‘Unmittelbarkeiten’. Met name het gedeelte ‘Die Nachfolge und der Einzelne’ is pas vanuit deze achtergrond goed te verstaan. Vervolgens gaat Bonhoeffer de weg van de enkeling via de Middeelaar naar de ecclesia. Verderop in zijn boek is die lijn andersom ook weer te vinden, want eigenlijk wil Bonhoeffer een dialectiek tussen beide. De geroepen zijn er juist ten behoeve van de grote gemeente.⁶²⁰ Het gaat bij de nadruk op de enkeling niet om sektarisme, maar om een bewuste keus voor Christus.

Bonhoeffer ziet de gevaren welke een ideologie als het religieus nationaalsocialisme met zich meebrengt. De vergissingen van een valse protestantse ethiek zijn tweemaal: de liefde tot Christus gaat op in vaderlandsliefde, vriendschap of roeping; en de betere gerechtigheid gaat op in het burgerlijk recht.⁶²¹ Bonhoeffer legt daarom de nadruk op de kleine gemeente van discipelen die uitzonderlijk dient te zijn vanwege de uitzonderlijkheid van haar Heer. Alleen bij Hem en in navolging van Hem is sprake van geloof, in alle andere gevallen van ideologie. Bonhoeffer stelt daarbij de radicaliteit van de navolging helder in het licht van zijn tijd. De verbondenheid met Christus kan niet gedeeld worden. De binding staat eigenlijk geen andere bindingen toe.

Bonhoeffer merkt daarnaast op dat de tot navolging geroepen gemeente van Christus geen onzichtbare gemeente mag zijn.⁶²² Juist in de navolging wordt het leerling-zijn zichtbaar. Bonhoeffer wijst daarmee ook op het gevaar dat er in de Lutherse theologie ook een soort verkeerde deemoedigheid kan zitten, die de navolging verenigt tot binnen de eigen kring.⁶²³ Men eigent zich dan de *theologia crucis* wel toe, maar

Weib, zwischen dem Einzelnen und dem Volk steht Christus, der Mittler, ob sie ihn erkennen mögen oder nicht. Es gibt für uns keinen Weg zum Anderen mehr, als den Weg über Christus, über sein Wort, und unsere Nachfolge. Unmittelbarkeit ist Trug.”

⁶²⁰ DBW, 4, 100.

⁶²¹ DBW, 4, 147-148: “Das ist der große Irrtum einer falschen protestantischen Ethik, daß hier Christusliebe aufgeht in Vaterlandsliebe, in Freundschaft oder Beruf, daß die bessere Gerechtigkeit aufgeht in der justitia civilis.”

⁶²² DBW, 4, 113: “Flucht in die Unsichtbarkeit ist Verleugnung des Rufes. Gemeinde Jesu, die unsichtbare Gemeinde sein will, ist keine nachfolgende Gemeinde mehr.”

⁶²³ Vgl. P. Szentpétery, ‘Ist de ‘Nachfolge’ eine radikale Kritik des Luthertums?’: “Das eigentliche Problem des Luthertums ist, (...) dass das Luthertum immer vorsichtig war, Unmittelbarkeit sichtbar zu machen, die klaren Grenzen der echten Kirche zu definieren, Werke als die Mittel zum Beweis des Glaubens zu nehmen oder die Absonderung von der Welt durch ethischen Perfektionismus, kirchliche Disziplin oder strengere Anwendung des Gesetzes zu riskieren. Darin zeigt sich die Angst, Werkgerechtigkeit zurückzuschmuggeln oder das Gesetz über das Geschenk des Evangeliums zu erheben. Doch Bonhoeffer hat – trotz des Anscheins der „Schwärmerei“ oder des „calvinistischen Legalismus“ – diese Sicht herausgefordert. Sichtbarkeit und Verborgenheit, sichtbares Leiden und verborgene Gerechtigkeit mit verborgem Gebet gehören untrennbar zusammen und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden.”

blijft daarmee voor de wereld onzichtbaar uit angst voor wereldgelijkvormigheid.⁶²⁴ Bonhoeffer laat zien dat de mens geroepen is om lichtend licht en zoutend zout te zijn in deze wereld. Navolging houdt wel een ‘los zijn’ van de onmiddellijkheid van deze wereld in, maar niet het verlaten van de wereld. Want in deze wereld is het kruis van Christus opgericht.⁶²⁵ Tegelijkertijd gaat het niet om het zichtbaar worden van de navolger. De navolger die het zichtbare doet, moet zelf onzichtbaar blijven. In de navolging blijft men onwetend van eigen goede werken.⁶²⁶ Er is sprake van een soort verborgenheid. Vanuit deze achtergrond kijkt Bonhoeffer ook tegen het gebed aan. Het gebed heeft een verborgen karakter, want het gebed is tot God gericht.⁶²⁷ Maar tegelijk biedt het gebed de mogelijkheid de ander, die zich wellicht afsluit, maar die ons tot zorg wordt, bij God te brengen en dit uit respect naar God toe, die de gedachten en de harten kan peilen.⁶²⁸ Navolgen betekent het zichtbare en het verborgen karakter van het Rijk van God in deze wereld bewaren.

Concluderend is te zeggen dat Bonhoeffer de navolging vanuit de Bergrede tegen de achtergrond van de middellijkheid en de onmiddellijkheid verstaat als een polemisch gebeuren. Polemisch, omdat het niet vanzelfsprekend is, maar strijd op zal roepen. Daarom betekent navolging: kruisdragen; *theologia crucis* terwijl dat kruis zelf de dragende kracht in deze wereld is. De Bergrede heeft zo een enorme grote spankracht. Maar telkens wanneer voor de gelovige de spankracht zo groot wordt dat hij er aan bezwijkt, valt hij niet in het niets, maar in de genadevolle armen van Jezus Christus. Het leven van hem die navolgt, bewijst dat niets tussen Christus en de navolger in staat, niet de wet, niet een vorm van vroomheid, maar ook de wereld niet. Hij die navolgt, richt zich immers alleen op Christus.⁶²⁹ Achter wat de Bergrede gebiedt, staat God die in Jezus Christus alles schenkt.⁶³⁰ Christus eist in de Bergrede navolging en gerechtigheid. Tegelijkertijd wordt deze gerechtigheid haar onder het

⁶²⁴ DBW, 4, 113: Bonhoeffer kritisch: “Nicht außerordentliche Sichtbarkeit, sondern Bewährung in der justitia civilis wird hier zum Kennzeichen der Gemeindel.”

⁶²⁵ DBW, 4, 139: “Wie sollte auch die Predigt von der Passion Jesu Christi der Welt sichtbar und glaubwürdig sein, wenn die Jünger Jesu sich dieser Passion entziehen, wenn sie sie an ihrem eigenen Liebe verschmähen.”

⁶²⁶ DBW, 4, 155: “Das Gute Christi, das Gute in der Nachfolge geschieht ohne Wissen. Das echte Werk der Liebe ist immer das mir verborgene Werk.”

⁶²⁷ Bonhoeffer legt zo Matteüs 5 en 6 naast elkaar. Het licht van Christus moet zichtbaar worden, de navolger die dat licht zichtbaar maakt moet verborgen blijven. In de navolging wordt deze tegenstelling overbrugd door het kruis. Het kruis wat zichtbaar is in deze wereld en tegelijk een verborgen karakter heeft. Ik verwijs hier naar de paragraaf over de *Disciplina Arcani*.

⁶²⁸ Vgl. DBW, 4, 182 v.v.

⁶²⁹ DBW, 4, 167: “Das Leben des Nachfolgenden bewährt sich darin, daß nichts zwischen Christus und ihn tritt, nicht das Gesetz, nicht die eigene Frömmigkeit, aber auch nicht die Welt. Der Nachfolgende sieht immer nur Christus.”

⁶³⁰ DBW, 4, 174-175: “Wer in der Nachfolge Jesu allein auf Seine Gerechtigkeit blickt, der ist in der Hand und Hut Jesu Christi und seines Vaters, und wer so in der Gemeinschaft des Vaters ist, dem kann nichts geschehen, der kann auch nicht mehr zweifeln, daß der Vater seine Kinder wohl ernähren kann und nicht hungern lassen wird. Gott wird zur rechten Stunde helfen. Er weiß, was wir bedürfen.” Ik heb ‘Seine’ onderstreept om duidelijk te maken dat het gaat om Christus gerechtigheid en niet die van de mens.

kruis gegeven.⁶³¹ Bij Christus nu ligt kracht, hoop en geloof, maar ook de ‘Entscheidung’. Het gaat niet om belijden, maar om doen. Gehoorzaam zijn aan de roep van Christus. En dan is Christus’ Woord ‘Ik heb u gekend’ het enige houvast. Dat Woord wordt bewaard in de daad van het geloof.⁶³²

5.3.4 Die Kirche Jesu Christi und die Nachfolge

Vervolgens behandelt Bonhoeffer ‘Die Jüngeraussendungsrede’.⁶³³ Hij zet nu de gemeente aan tot navolging.⁶³⁴ De gemeente is geroepen om Christus’ werk te doen. De tijd is kort. De eeuwigheid is lang. Het is nu tijd om te beslissen en dat alles om het Rijk van God en om haar vrede wil, dat is het werk van Christus op aarde.⁶³⁵ Bonhoeffer legt nogmaals een grote nadruk op het daadkarakter van de navolging, maar geeft tegelijk ook grote troost. Want God geeft de mens tegelijkertijd wat Hijzelf vraagt. Hij maakt de mens eenzaam om hem juist echt in relatie met God en mensen te stellen. Heel Bonhoeffers scherpe analyse is om de gemeente te brengen bij Gods liefde en genade. Daar getuigt het volgende citaat van: “Gottes Liebe zum Menschen heißt Kreuz und Nachfolge, aber eben darin Leben und Auferstehung. (...) In dieser Zusage spricht der, der die Macht hat über den Tod, der Sohn Gottes, der zum Kreuz und zur Auferstehung geht und die Seinen mitnimmt.”⁶³⁶

Het tweede deel van het boek getiteld ‘Die Kirche Jesu Christi und die Nachfolge’ is minder vaak bestudeerd en wordt niet zo frequent geciteerd. Toch gaat het ook hier om een belangrijk thema, namelijk: hoe wordt de inhoud van het geloof in Christus nu zichtbaar in Zijn kerk? Het bouwt dus als het ware voort op ‘Die Jüngeraussendungsrede’. Bonhoeffer richt zich daarom in dit gedeelte minder op de rechtvaardigingsleer en de gelovige navolging, maar op de discipline in de gemeente en de verhouding kerk – wereld.⁶³⁷ Bonhoeffer ziet de gemeente als het lichaam van Christus, met inbegrip van alle veelkleurigheid van haar leden.⁶³⁸ Christus staat aan haar

⁶³¹ De vraag of men de Bergrede letterlijk moet nemen is voor Bonhoeffer een verkeerde vraag. Ze ontkracht het gebod. Het gaat om gehoorzamen en navolgen. *DBW*, 4, 128: “Wir können nach keiner Seite ausweichen. Wir sind gestellt und müssen gehorchen.”

⁶³² *DBW*, 4, 191: “Nicht deuten, anwenden, sondern tun, gehorchen. So allein ist Jesu Wort gehört (...) Alles Fragen, Problematisieren und Deuten ist Nichttun.”

⁶³³ Mt. 9, 35-10, 42.

⁶³⁴ Speciaal zegt hij tegen hen die de verkondigers van het evangelie zijn: ‘Wie de mensen vreest, vreest God niet en wie God vreest, vreest de mensen niet’. *DBW*, 4, 208. Mijns inziens is de vreze Gods, een andere vrees dan vrees voor mensen.

⁶³⁵ *DBW*, 4, 209: “Die Zeit ist kurz. Die Ewigkeit ist lang. Es ist Entscheidungszeit. (...) und das alles um des Reiches Gottes und seines Friedens willen, das ist Christi Werk auf Erden.”

⁶³⁶ *DBW*, 4, 209.

⁶³⁷ *DBW*, 4, 275: “Während die Rechtfertigung den einzelnen der Gemeinde eingliedert, bewahrt die Heiligung die Gemeinde mit allen einzelnen.” Bonhoeffer merkt hier op dat rechtvaardiging een eenmalige zaak is en heiliging bij het leven van elke dag hoort.

⁶³⁸ *DBW*, 4, 234: “Die Kirche ist einer, sie ist der Leib Christi, aber sie ist zugleich die Vielheit und Gemeinschaft der Glieder.” Maar ook: E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 287; Hier zegt Feil dat navolgen dienst aan God is en dat wat God doet dienst is aan de gemeente van Jezus Christus. Een relatie vraagt van beide kanten een antwoord.

hoofd.⁶³⁹ De eenheid met het lichaam van Christus wordt ontvangen in de sacramenten. Daar wordt Christus in het heden gevonden.⁶⁴⁰ De gemeente is in Christus, omdat Christus er voor hen is in Kruis, Woord, Doop en Avondmaal.⁶⁴¹ De navolging speelt zich bij Bonhoeffer dus af binnen de gemeente als Lichaam van Christus en die gemeente staat midden in de wereld en tegenover de wereld. Bonhoeffer wil zich uitdrukkelijk beperken tot de houding van de gemeente van Christus tegenover de overheden. Over de overheden zelf wil hij niets zeggen. Dat oordeel is aan God. Bonhoeffer wil zo voorkomen dat het rijk van God verwisseld wordt met het rijk van deze wereld.⁶⁴² Op deze wijze blijft aards messianisme op de achtergrond, vanwege het grote gevaar van wereldgelijkvormigheid die dat met zich mee brengt. Hier leunt Bonhoeffer op Luthers denken in twee regimenten, waarbij beide regimenten onvermengd, maar ook ongescheiden zijn. Juist door het wereldlijk regiment niet los te maken van God, valt ze ook onder Zijn oordeel. En dat is precies wat Bonhoeffer doet.

Bonhoeffer neemt geen genoegen met een verinnerlijkt geloofsleven. Als lichaam van de Heer kan de gemeente van Christus in de navolging niet onzichtbaar blijven. Het leven van Jezus Christus is op aarde nog niet geëindigd. Christus leeft verder in het leven van hen die Hem navolgen.⁶⁴³ De gemeente van Christus staat midden in deze wereld.⁶⁴⁴ Zij maakt haar wereldvreemd en juist zo wordt haar innerlijk geloofsleven zichtbaar in deze wereld. Dat wil niet zeggen dat Bonhoeffer de kerk ziet als een gemeenschap van volkomen mensen. In *Sanctorum Communio* zegt Bonhoeffer al dat in de heilige gemeente de zondige gemeente voortleeft.⁶⁴⁵ Zo geldt dat ook in *Nachfolge*: de gemeenschap van de heiligen is geen gemeenschap van zonde-lozen. Dat betekent ook dat de vergeving verkondigd moet worden en tegelijkertijd dat de zonde ook zonde genoemd moet worden.⁶⁴⁶ En toch is die kerk voor Bonhoeffer heilig, zij is heilig met het oog op Christus. Men zou hier kunnen spreken van de toepassing van de leesregel van Chalcedon. Ongescheiden van de wereld, maar ook onvermengd met de wereld. Beiden komen in dit gedeelte naar voren. Naast een ongeoorloofd vluchten uit de wereld ziet Bonhoeffer ook een ongeoorloofd blijven

⁶³⁹ DBW, 4, 234: "Die Einheit Christi mit seiner Kirche, seinem Leib, fordert zugleich, daß Christus als Herr seines Leibes erkannt wird."

⁶⁴⁰ DBW, 4, 215: "Predigt und Sakrament der Kirche ist der Ort der Gegenwart Jesu Christi." Vgl. ook 221: "Ruf und Eintritt in die Nachfolge haben bei Paulus ihre Entsprechung in der Taufe."

⁶⁴¹ In dit gedeelte zijn veel gedachten terug te vinden uit *Sanctorum Communio*. DBW, 1, 163- 167: "Christus wird lebendig in den Gläubigen als Gemeinde." (166).

⁶⁴² DBW, 4, 259-260: "Jeder Widerspruch, jeder Widerstand an dieser Stelle würde nur deutlich machen, daß die Christen Gottes Reich mit einem Reich dieser Welt verwechseln. (...) darum bleibe der Christ untertan den Obrigkeiten, die Gewalt über ihn haben, darum räume der Christ nicht die Welt. (...) Der Christ bleibe in der Welt."

⁶⁴³ DBW, 4, 303: "Das Leben Jesu Christi ist auf dieser Erde noch nicht zu Ende gebracht. Christus lebt es weiter in dem Leben seiner Nachfolger."

⁶⁴⁴ E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 285: "Denn auch in der »Nachfolge« angedeutet, ohne sie jedoch ausgeführt zu haben. Denn auch in der »Nachfolge« heißt es, daß die Christen »wahrhaft frei sind für das Leben in dieser Welt«."

⁶⁴⁵ *Sanctorum Communio*, 157 en DBW, 1, 144: "Es lebt in der sanctorum communio die peccatorum communio weiter."

⁶⁴⁶ DBW, 4, 286: "... wo das Evangelium nicht ohne Gesetzespredigt bleibt."

in deze wereld. De gemeente blijft gemeente op doortocht anders wordt ze te werelds. De gemeente heeft tot taak aan de wereld te verkondigen dat Christus Heer der wereld is. Dit is voor Bonhoeffer het politieke karakter van de gemeente. Politiek leven is iets wat er voor de christen bij hoort. De verhouding wereld – gemeente is dus dialectisch van aard. Daar groeit de goede vrucht van de heiliging.

Verder komt in dit deel van het boek ook nog de overdreven angst voor werkgerechtigheid ter sprake. Deze angst maakt de goede werken verdacht. Bonhoeffer noemt die angst voor de werkgerechtigheid: niet bijbels. Genade en vanuit die genade het goede doen horen bij elkaar. Bonhoeffer beroept zich daarbij op Luther⁶⁴⁷ en eigenlijk op de reformatorische traditie die de goede werken als vrucht van de verzoening ziet.

In het laatste gedeelte, ‘Das Bild Christi’, grijpt Bonhoeffer terug naar de paradijs-geschiedenis: de mens die naar het beeld en de gelijkenis van God geschapen is (*imago Dei*) en toch als God wil zijn (*sicut Deus*).⁶⁴⁸ Door de zondeval is de mens uit het beeld van God gevallen. Het beeld van God betekent de relatie met God. Als de mens uit dit beeld valt, pakt God die relatie weer op. God neemt de gestalte van een mens aan.⁶⁴⁹ Hierdoor kan de mens weer beelddrager van God worden. Aan Christus gelijk worden is niet van de mens uit mogelijk, maar dat wordt door God geschonken.⁶⁵⁰ In de mens geworden God krijgt men de waardigheid terug om beelddrager van God te worden. Door Hem wordt men weer echt mens en medemens, dienend, plaatsvervangend en kruisdragend. Zo is Christus levend tegenwoordig in de gemeente en zo is de navolging in haar oorsprong, voortgang en voltooiing uit God. Alleen omdat wij Christus beeld dragen, kan Hij de mens tot voorbeeld zijn. Het leven van de gemeente moet derhalve omgevormd worden naar Christus menswording, dood en opstanding.⁶⁵¹ Alleen zó kunnen mensen navolgers van God worden en worden ze Gods lieve kinderen, zo besluit Bonhoeffer zijn *Nachfolge*.⁶⁵²

⁶⁴⁷ DBW, 4, 260: “Nicht das hat er verworfen, daß im Klöster höchste Forderung gestellt wurde, sondern dies, daß Gehorsam gegen das Gebot Jesu als Leistung Einzelner verstanden wurde. Nicht die Weltfremdheit des klösterlichen Lebens hat Luther angegriffen, sondern dies, daß diese Weltfremdheit im Raum des Klosters gerade wieder zu einer neuen geistlichen Weltförmigkeit geworden war, die die schändligste Verkehrung des Evangeliums ist.”

⁶⁴⁸ DBW, 4, 298: “Er wollte von sich aus werden, was er von Gott her schon war.”

⁶⁴⁹ DBW, 4, 299: “Weil der gefallene Mensch Gottes Gestalt nicht wiederfinden und annehmen kann, darum gibt es nur einen Weg zur Hilfe. Gott selbst nimmt die Gestalt des Menschen an und kommt zu ihm.” En op S. 301 zegt Bonhoeffer dat het evenbeeld van God te vinden is in het beeld van Christus aan het kruis.

⁶⁵⁰ DBW, 4, 303: “Nicht von unserem christlichen Leben, sondern von dem wahrhaftigen Leben Jesu Christi in uns ist nun zu reden.”

⁶⁵¹ E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 179: Feil zegt hier (12) dat Christus de kerk is. Dat christologische element komt voornamelijk in de theologia crucis tot uitdrukking.

⁶⁵² DBW, 4, 304: “Der Nachfolger Jesu ist Nachahmer Gottes. So seid nun Gottes Nachahmer als die lieben Kinder.” Bonhoeffer sluit af met Efeze 5, 1. In zijn spreken over de navolging houdt Bonhoeffer, in dialectische zin, de ethiek en de genade van God bijeen.

5.3.5 Tussenbalans II

Nu kom ik tot een voortgezette en nadere analyse en merk op, wat overigens al eerder helder werd, dat navolging bij Bonhoeffer naast een individueel karakter ook een ecclesiologisch motief heeft. Navolging is dus een kerkelijke kwestie en daarin ook opnieuw persoonlijk. Want, omdat het consequenties heeft voor de kerk, heeft het ook consequenties voor de gelovige. De gemeente is tot evenbeeld van Christus geschapen, wat zich via haar in het leven van de enkeling uitdrukt.⁶⁵³ De kerk is dus niet alleen of op de eerste plaats een sociologische grootheid, maar juist een geloofs-artikel. De eenheid van het christendom valt voor Bonhoeffer dan ook niet samen met familie of volk, maar met de gemeenschap rond Christus. Zo leest Bonhoeffer de tekst uitermate contextueel, met consequenties zowel voor de gemeenschap als voor de enkeling.

Bij Bonhoeffer wordt het daadkarakter van de navolging zwaar benadrukt en wel zo zwaar dat het eigenlijk voor niemand mogelijk is om de Bergrede te houden.⁶⁵⁴ De scheiding, door Jezus' oproep tot navolging, ligt niet alleen tussen wereld en gemeente, maar het gaat nog dieper, ook tussen schijnchristenen en ware christenen.⁶⁵⁵ Hierbij moet in het achterhoofd gehouden worden dat Bonhoeffers publiek bestaat uit studenten in het seminarie Finkenwalde, in nazi-Duitsland, een seminarie dat door de overheid met sluiting wordt bedreigd, vanwege de anti-nazihouding. Bonhoeffer was zich terdege bewust van de dreiging die hem en de zijnen boven het hoofd hing. Maar dan nog zegt hij dat het niet alleen een scheiding tussen wereld en gemeente is, maar dat die scheiding zich ook onder zijn studentenschaar voltrekt. Bonhoeffer trekt die scheiding dan zo ver door dat iedere leerling zich afzonderlijk gaat onderzoeken: volg ik een schijnstem of de 'Ruf Jesu?' Want daar gaat het Bonhoeffer om. In het woord van Jezus voltrekt zich de scheiding tussen de gemeente en de wereld. "Woran sollen wir uns halten, wenn wir hören, wie Jesu Wort die Scheidung vollzieht zwischen Gemeinde und Welt und dann in der Gemeinde bis zum jüngsten Tag, wenn uns nichts mehr bleibt, nicht unser Bekenntnis, nicht unser Gehorsam? Dann bleibt nur noch sein Wort: ich habe dich erkannt. Dies ist sein ewiges Wort, sein ewiger Ruf. Hier schließt sich das Ende der Bergpredigt mit ihrem ersten Wort zusammen. Sein Wort am jüngsten Gericht - es ergeht an uns in seinem Ruf in die Nachfolge. Aber es bleibt vom Anfang bis zum Ende allein sein Wort, sein Ruf. Wer sich in der Nachfolge an nichts hält und klammert als an dieses Wort, wer alles andere fahren läßt, den wird dieses Wort durchs letzte Gericht tragen. Sein Wort ist seine Gnade."⁶⁵⁶

⁶⁵³ Vgl. *DBW*, 4, 303.

⁶⁵⁴ 'Das Vorletzte' dreigt door het 'Letzte' te worden overweldigd. De rechtvaardiging van de zondaar is 'das Letzte', op het fundament van de liefde van Christus, een grond die buiten de mens zelf ligt. (*DBW*, 6, 137 v.v.) Aan deze rechtvaardiging gaat het 'Vorletzte' vooraf: doen, lijden, gaan, willen, vallen, opstaan, bidden, hopen. De rechtvaardiging is geen resultaat dat bereikt wordt volgens deze methode, maar een weg van voorbereiding, van iets wat we in Christus al bezitten. (*DBW*, 6, 141 v.v.) Bij Bonhoeffer is er sprake van gelijktijdigheid.

⁶⁵⁵ *DBW*, 4, 187: "Die Scheidung durch Jesu Ruf in die Nachfolge geht aber noch tiefer. Nach der Scheidung zwischen Welt und Gemeinde, zwischen Scheinchristen und wahren Christen greift nun die Scheidung in die bekennenden Jüngerschar hinein."

⁶⁵⁶ *DBW*, 4, 189-190.

Bonhoeffer stelt in zijn boek scherp dat niemand in deze wereld in staat is zich aan de Bergrede te houden: de smalle weg was al smal, maar wordt steeds smaller. Steeds scherper legt hij de roep tot navolging uit. Zelfs onder de leerlingen, of zelfs in de leerling, ligt de scheiding. De Bergrede ontnemt de mens zo juist alle mogelijkheden om Jezus te volgen.⁶⁵⁷ Maar dat is tegelijk het Luthers paradoxale: Christus schenkt de mens de Bergrede als mogelijkheid tot leven. Ten diepste maakt Bonhoeffer zo de genade groot, maar wijst de mens tevens op zijn verantwoordelijkheid in het dagelijkse leven. In het dagelijkse leven snijdt de Bergrede diep in het vlees. Het laat de onmogelijkheid van de navolging zien, het menselijk failliet. Maar in het geestelijke leven is het een belofte.⁶⁵⁸ Uiteindelijk staat niet de navolging in deze wereld, in dit regiment, centraal, het verlost de mens ook niet van zijn verantwoordelijkheid binnen dit regiment, maar het gaat om de 'Ruf Jesu', die vanuit het geestelijk regiment tot de mens komt en hem vrij maakt tot handelen in het wereldlijk regiment. Men is christen als men op de plaats waar men leeft voluit 'tijdgenoot' wordt.⁶⁵⁹

Vanuit het voorgaande wordt duidelijk dat Bonhoeffer Luthers denken in twee regimenten als een hermeneutische sleutel gebruikt om teksten te verstaan. Het denken in twee regimenten maakt juist de navolging mogelijk, zonder in het geestelijke of het wereldlijke te blijven steken. Echter, zoals in de eerste tussenbalans duidelijk werd, mag volgens Bonhoeffer Luthers denken in twee regimenten alleen opgevat worden in de zin van een polemische eenheid.⁶⁶⁰ En daar heeft hij mijns inziens gelijk in. In een brief aan zijn broer Karl Friedrich uit 1935 schrijft Bonhoeffer dat hij meent zo het juiste spoor gevonden te hebben en dat hij nu ernst wil maken met de Bergrede.⁶⁶¹ Bonhoeffer geeft juist aan dat de christen in de wereld moet blijven, juist om zijn 'anders-zijn' helder te laten uitkomen. De wereldvreemdheid van het christelijk leven staat midden in de wereld, dat is de gemeente in haar dagelijks

⁶⁵⁷ Bonhoeffer geeft aan dat hij zelf ook bij bepaalde 'Entscheidungs'-momenten de mist is ingegaan: De begrafenis van de Joodse schoonvader van zijn tweelingzus Sabine, die op 11 april 1933 stierf, heeft hij, ondanks aandringen van zijn zuster, niet gedaan. Het werd hem afgeraden, omdat het zich tegen hemzelf zou kunnen keren. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie*, 326. Later geeft Bonhoeffer aan hier altijd spijt van te hebben gehad. "Es quält mich jetzt, daß ich damals nicht ganz selbstverständlich Deiner Bitte gefolgt bin. (...) Aber mir geht es nun nach, auch weil es gerade etwas ist, was man nun nie wieder gut machen kann. Also ich muß Euch nun heute einfach bitten, mir diese Schwäche damals zu verzeihen. Ich weiß heute sicher, ich hätte es anders machen sollen."

⁶⁵⁸ *Gesammelte Schriften* III, 476: "Die Bergpredigt gilt als Wort der weltversöhnenden Liebe Gottes entweder überall und jederzeit, oder sie geht uns überhaupt nichts an." (*DBW*, 6, 242).

⁶⁵⁹ Vgl. C.H. Lindeijer, 'De weg van Dietrich Bonhoeffer', in *Geloof, kerk en Politiek*, Een bundel opstellen over de plaats van de vredesbeweging in kerk en maatschappij, M.J. Faber (red.), Amersfoort 1986, 59-65, 64.

⁶⁶⁰ *DBW*, 6, 45: "Wie Luther das Weltliche polemisch gegen die Sakralisierung der römische Kirche ins Feld führte, so muß diesem Weltlichen in demselben Augenblick, in dem es in Gefahr steht, sich zu verselbständigen, (...) vom christlichen, vom 'Sakralen' her polemisch widersprochen werden."

⁶⁶¹ *Gesammelte Schriften* III, 25: "Die Restauration der Kirche kommt gewiß aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromißlosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat." (*DBW*, 13, 273)

leven.⁶⁶² Bonhoeffer wil geen wereldmijding en houdt dus vast aan de Lutherse onderscheidingen.⁶⁶³

Bonhoeffer ziet de gemeente als beelddrager van God. Opnieuw zit daar weer de beweging in van de enkeling naar de gemeente en weer terug. Aan Christus gelijk worden is het doel van elke leerling, van de dopeling, van de gemeente en tegelijk is dat vanuit de mens niet mogelijk.⁶⁶⁴ In Christus wordt de mens weer beelddrager, maar wel met het beeld van de kruisdrager. De gemeente is kruisgemeente. Bonhoeffer houdt dus zowel vast aan de geroepen enkeling als aan de geroepen gemeente. Hij houdt daarbij zowel de ethiek als Gods genade bij elkaar.

5.4 Voortgezette bestudering

In de analyse merk ik een aantal nieuwe elementen op die bij Bonhoeffer een rol spelen in zijn denken over de navolging. Om het begrip ‘navolging’ bij Bonhoeffer te begrijpen moet er ook enige aandacht geschonken worden aan zijn onderscheiding tussen het ‘Letzte’ en ‘Vorletzte’; zijn *etsi Deus non daretur* en zijn denken rond de *Disciplina Arcani*. Mijn bedoeling is niet om de studie te verbreden, maar wel om verdieping aan te brengen en om verkeerde associaties te vermijden die in de recente kerkgeschiedenis een rol hebben gespeeld, waarbij Bonhoeffers denken geïncorporeerd is in een theologie die niet de zijne is.⁶⁶⁵ Net als bij Luther is het eigenlijk onmogelijk een deel van zijn theologiseren te verzelfstandigen. Daarom zullen deze drie centrale elementen erbij betrokken worden om tot een meer volledig beeld van de navolging te komen in de theologie van Bonhoeffer. In drie onderstaande paragrafen wordt hier op ingaan.

5.4.1 ‘Laatste’ – ‘voorlaatste’

Zoals al eerder duidelijk is geworden maakt Dietrich Bonhoeffer een onderscheid tussen ‘die letzte Dinge’ en ‘die vorletzte Dinge’.⁶⁶⁶ Toen hij later in gevangenschap was wegens zijn verzet tegen de nazi’s heeft hij dit thema aangescherpt.⁶⁶⁷ Het is een

⁶⁶² DBW, 4, 261: “Die ‘Weltfremdheit’ des christlichen Lebens gehört mitten in die Welt, in die Gemeinde, in ihr tägliches Leben hinein.” “Indem Luther die Christenheit in die Welt zurückruft, ruft er sie erst in die rechte Weltfremdheit hinein.”

⁶⁶³ Vgl. S. Meijers, *Een belijdende geloofsleer*, Zeist 1997, 2. Ook Meijers geeft aan dat Bonhoeffer heel dicht bij Luther is gebleven. “In plaats van de statische twee-rijken-leer van het lutheranisme, laat Bonhoeffer de beide rijken in de persoon van de christenmens samenkomen. Zo dynamiseert hij ze, geheel in Luthers geest, maar niet in die van het lutheranisme.”

⁶⁶⁴ DBW, 4, 303.

⁶⁶⁵ De manier waarop Bonhoeffer bijvoorbeeld spreekt over de ‘mondige wereld’ en de ‘religieuze mens’ hebben in de jaren zestig en zeventig sterke invloed gehad op de zgn. secularisatie-, of ‘God is dood’-theologie. Later bleek dat het beroep op Bonhoeffer door auteurs als Th. Altizer, John T. Robinson, Harvey Cox, Paul van Buren en Gabriel Vahanian gedaan, op zijn minst eenzijdig was. De secularisatietheologie hield geen stand.

⁶⁶⁶ Het onderscheid tussen ‘laatste’ en ‘voorlaatste’ bij Bonhoeffer dateert, volgens Bethge, qua terminologie pas uit de derde redactie van de *Ethik*.

⁶⁶⁷ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (E. Bethge hrsg.), München: Kaiser 1970. (of; DBW, 8, 405-416) Voor de plaatsen zie men het register en vooral 306-313.

vruchtbaar onderscheid gebleken te spreken in termen van ‘laatste’ en ‘voorlaatste’ en daarbij het ‘voorlaatste’ niet voortijdig op te geven voor het ‘laatste’, maar het zijn eigen recht toe te kennen. Met de invoering van deze twee begrippen is niet meteen het hele probleem van geloof en religie, van ideaal en werkelijkheid opgelost, maar wel is er een eerste stap gezet op de weg die naar een oplossing kan leiden. Het ‘laatste’ is de rechtvaardiging door God, het is zijn woord dat de gelovige vrij spreekt van schuld en hem opneemt in zijn Rijk, het is uiteindelijk alleen God zelf.⁶⁶⁸ Aan de kant van de mens veronderstelt dit een houding die daaraan correspondeert. De rechtvaardiging door God, het staan voor God krijgt een menselijke gestalte: de mens wordt uiteindelijk en door God een uitdrukking van dit ‘laatste’. Maar daaraan gaat soms een lange weg vooraf, die Bonhoeffer het ‘voorlaatste’ noemt. Deze weg interesseert mij hier bijzonder. Wat bedoelt Bonhoeffer nu precies met ‘voorlaatste’?

Het is de tijd die aan het ‘laatste’ voorafgaat, dat wat in letterlijke zin ‘voorlopig’ is, dat wat eerder komt. Bonhoeffer somt een aantal dingen op waarmee deze tijd gevuld kan zijn: “doen, lijden, gaan, willen, bezwijken, opstaan, vragen, hopen”...“toelaten, wachten en voorbereiden.”⁶⁶⁹ Het is bij uitstek het domein van de mens, van zijn krachten en zwakheden, het is de menselijke weg die aan het woord van God vooraf gaat of ook de menselijke weg die het woord van God gaan moet. Wat Bonhoeffer doet, is niet deze menselijke weg, dit ‘voorlaatste’, kleineren als ‘slechts voorlopig’. Bonhoeffer wil juist aanduiden dat het gaat om een handelen dat staat in het perspectief van de ‘laatste dingen’, maar in het teken van de voorlopiegheid. Uit respect voor het ‘laatste’ moet men ervoor waken ze in het hier en nu te realiseren. Hij geeft zo het ‘voorlaatste’ zijn eigen waarde (terug) als het voorlopende. Het ‘voorlaatste’ heeft een eigen recht, men mag het niet zomaar terzijde schuiven.⁶⁷⁰ Ook het ‘laatste’ zelf vraagt niet een voortijdig opgeven van het voorlaatste, maar juist een doorlopen ervan omwille van het ‘laatste’. In het ‘voorlaatste’ leeft men; eruit willen stappen zou gelijk staan met het leven weigeren. Wel is het zo dat het ‘laatste’ er op elk moment in kan doorbreken en dan moet het ‘voorlaatste’ opgegeven worden; maar pas dan, geen moment eerder. Wanneer wij nog een ogenblik bij het ‘laatste’ blijven staan, zien we dat het een momentaan karakter heeft, “juist nu en definitief nu, is de dag van het heil.”⁶⁷¹ Dit betekent voor Bonhoeffer dat het woord van God de mens voor een beslissing plaatst die hij nu moet nemen, uitstel is niet mogelijk. Het woord van God is steeds een woord dat op zichzelf staat, een woord dat niet afhangt van andere woorden in de toekomst, maar dat nu alles tot de

⁶⁶⁸ DBW, 6, 137-142.

⁶⁶⁹ DBW, 6, 141.

⁶⁷⁰ Bonhoeffer verwijst in *Ethik* naar het boek van Dostojewski, *De gebroeders Karamazow*. Tussen de regels door leest men ook het gesprek tussen Aljosja en Iwan terug. Iwan Karamazow heeft geen waardering voor zijn in-de-wereld-zijn en wil om die reden aan God zijn toegangskaartje teruggeven (304): “Als fatsoenlijk mens ben ik verplicht dat zo gauw mogelijk te doen. Dat doe ik dan ook. Begrijp me goed, Aljosja, het is niet God Die ik niet aanvaard, ik geef Hem alleen mijn (toegangs)kaartje onder beleefde dank terug.” “Het toegangskaartje onder beleefde dank teruggeven” heeft vermoedelijk iets met zelfdoding te maken; een zelfdoding die niet gepoogd wordt, maar zich bepaalt tot de hartgrondige afkeer van Iwans in-de-wereld-zijn. Hij is zo ver mogelijk verwijderd van de gedachte dat God ons de eer aandoet mens te mogen zijn en beroept zich op de talrijke wreedheden jegens kinderen.

⁶⁷¹ II Kor. 6, 2, cfr. DBW, 6, 141-142.

mens zegt. Hij kan niet weigeren het te horen met een beroep op eventueel toekomstige woorden van God.⁶⁷²

Maar het woord Gods is niet elk moment te realiseren, de mens staat niet voortdurend voor het 'laatste'. Steeds voor het 'laatste' staan en diepgaande beslissingen nemen is menselijk niet vol te houden. Ik merk hier op dat Bonhoeffer afwijzend staat tegenover de opvatting dat de mens zelf in hoogste eenzaamheid over goed en kwaad moet beslissen, de existentiële levenshouding die volgens hem de mens met een ondraaglijke verantwoordelijkheid belast. Zo hebben we evenmin voortdurend te maken met het 'laatste'. Dat zou dan bovendien zijn speciale karakter dreigen te verliezen, het zou geprofaneerd worden. En het gaat Bonhoeffer er nu precies om dat het 'laatste' niet verwatert, maar sterk blijft. Juist daarom heeft het 'voorlaatste' zijn eigen functie, die hier de vorm aanneemt van een verzwijgen van het 'laatste'. Het woord Gods mag niet willekeurig gebruikt worden, het mag niet te pas en te onpas ter sprake worden gebracht als ware het in elke tijd woordelijk identiek. Men zou op die manier het woord Gods "uitrekken"⁶⁷³ en krachteloos maken.

Het 'voorlaatste' vervult bij Bonhoeffer een belangrijke rol.⁶⁷⁴ Waarom, zo vraagt hij zich bijvoorbeeld af, spreek ik tot een zwaar gewonde of diepbedroefde niet de mij bekende woorden van christelijke troost, waarom spreek ik dan niet van Gods gerechtigheid die alles goed zal maken en van de hoop op een beter leven? Die woorden zouden hol klinken en eerder het tegendeel bewerken. Ze zouden gemakkelijk de indruk wekken dat het leed niet ernstig genomen wordt en dat men bang is zijn handen vuil te maken en een deel van de last mee te dragen. Bonhoeffer kiest voor een andere houding, hij blijft de mensen nabij, spreekt geen holle woorden, maar draagt in stilte hun lijden mee. Hier is geen loos gepraat, maar eenvoudige menselijke solidariteit nodig, een beleven van het mens-zijn dat de mens gemeen is en hem samenbindt. Dat is het voorlaatste waaruit we niet mogen vluchten, maar dat we moeten doorleven omwille van het laatste, of in de geest van Bonhoeffer geformuleerd, waarvan we de volle lengte moeten doorschrijden naar het laatste toe.⁶⁷⁵ Het mens-zijn en het goed-zijn zijn twee concrete gestalten waarin het 'voorlaatste' zich manifesteert⁶⁷⁶ en waarin wordt gewacht op rechtvaardiging uit genade. Het 'voorlaatste' is dus niet zozeer een woord, een spreken, als wel een doen, een handelen. Het gaat om het leven in de werkelijkheid van deze wereld.

Christuswerkelijkheid en wereldwerkelijkheid kunnen niet identiek zijn. Dat speelt ook nu weer mee. De Christuswerkelijkheid krijgt hier de naam 'het laatste', de wereldwerkelijkheid wordt tot 'voorlaatste'. Het 'voorlaatste' wordt door Christus niet vernietigd. En ook de christen heeft niet tot taak de wereldwerkelijkheid ongedaan te maken. In Christus vindt juist een ontmoeting plaats met de wereldwerke-

⁶⁷² Dit lijkt mij een duidelijk Barthiaans thema, in de latere Bonhoeffer nog wel! De overgang van dit "friss Vogel oder stirb" naar het veel genuanceerdere "voorlaatste" binnen enkele pagina's demonstreert mijns inziens het nog onafgewerkte karakter van *Ethik*.

⁶⁷³ 'Ausdehnen': *DBW*, 6, 143

⁶⁷⁴ *DBW*, 6, 143.

⁶⁷⁵ *DBW*, 6, 143: "Wir fragen...ob auch hier immer wieder die Länge des Vorletzten durchschritten werden muß, um des Letzten willen."

⁶⁷⁶ *DBW*, 6, 151.

lijkheid, met het ‘voorlaatste’ en de christenen zijn dan ook geroepen om aan deze ontmoeting deel te nemen en haar voort te zetten. “Christelijk leven”, zegt Bonhoeffer, “is het aanbreken in mij van het ‘laatste’, het leven van Jezus Christus in mij.”⁶⁷⁷ Maar het is ook altijd een leven in het ‘voorlaatste’. De ernst van het christelijke leven is alleen gelegen in het ‘laatste’.⁶⁷⁸ Dit betekent geen verwoesting van het ‘voorlaatste’, maar het houdt evenmin een goedkeuring ervan in.⁶⁷⁹ Het ‘voorlaatste’, mag en moet ‘voorlaatste’ zijn, maar het mag niet tot ‘laatste’ worden. Bij alle nadruk die Bonhoeffer legt op het goed recht van ‘het voorlaatste’ blijft een reserve bestaan. Het ‘laatste’ woord, dat hier weer wat meer gevuld wordt, heet nog steeds rechtvaardiging door God uit genade, Jezus Christus, nieuwe aarde, opstanding der doden, vergeving en liefde. Het ‘voorlaatste’ woord heet: onuitspreekbaarheid van de naam van God, houden van de aarde, wet, toorn en dat alles vooral te vinden in het Oude Testament. Dat hoort qua tijd vóór ‘het laatste’, dit moet eerst gezegd worden voor over genade gesproken kan worden. Gebeurt dat niet en brengt men onmiddellijk het ‘laatste’ ter sprake, dan wordt genade tot goedkope genade.⁶⁸⁰

5.4.2 *Etsi Deus non daretur*

Bovenstaande term is terug te vinden in één van de brieven in *Widerstand und Ergebung*.⁶⁸¹ Bonhoeffer heeft het over de machtige ontwikkeling, die uitloopt op de autonomie van de wereld. Hij noemt dan grote figuren uit de wereld van de politiek, de filosofie en de natuurwetenschappen. En dan komt hij te spreken over Hugo de Groot, de Nederlandse rechts- en staatsfilosoof uit de 17^e eeuw. Opvallend is dan de volgende zin: “... H. Grotius, der sein Naturrecht als Völkerrecht Aufstellt, das Gültigkeit hat *etsi deus non daretur* auch wenn es kein Gott gäbe.” *Etsi Deus non daretur*: Ook al zou er geen God zijn.

Deze uitspraak van Bonhoeffer heeft voor spraakverwarring en dus ook voor een verkeerd verstaan ervan gezorgd.⁶⁸² Wat bedoelt Bonhoeffer hier precies mee? De

⁶⁷⁷ Bij Luther geldt *finitum infiniti capax*. Het eindige is in staat het oneindige te vatten! Dat geldt slechts Christus.

⁶⁷⁸ *DBW*, 6, 160. Bonhoeffer merkt daar ook op dat ‘laatste’ en ‘voorlaatste’ beiden hun eigen ernst hebben. Bonhoeffer wil dus enerzijds niets weten van radicalisme, die of de nadruk legt op het ‘laatste’ of op het ‘voorlaatste’, en anderzijds wil hij ook niets weten van een compromis. Het gaat om Gods werkelijkheid die in Jezus Christus indaalt in onze werkelijkheid.

⁶⁷⁹ *DBW*, 6, 151.

⁶⁸⁰ *Widerstand und Ergebung*, 176. Bonhoeffer zelf verwijst hier naar het begin van *Nachfolge*. (ook: *DBW*, 8, 226)

⁶⁸¹ Brief van 16-7-1944, zie: *Widerstand und Ergebung*, Neuausgabe, 393. *DBW*, 8, 530-531. In de voetnoten bij *DBW*, 8, 531 wordt ook verwezen naar R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* IV, 1, 324. Hij refereert naar M. Luther: “Die weltliche Obrigkeit solle ihre Pflicht erfüllen ‘als were keyn Gott da.’”

⁶⁸² Er is in de literatuur veel kritiek op deze stellingname van Bonhoeffer. Allerlei radicale auteurs uit die tijd vatten deze ideeën op als het einde van het christelijke gemeenschapsleven, of het overboord zetten van traditionele christelijke ideeën. Maar Bonhoeffer wilde de geheimenissen van het geloof behoeden, zij mogen niet geprofaniseerd worden. Tegelijkertijd dient bedacht te worden dat Bonhoeffer tot zijn levenseinde zijn dag indeelde rondom gebed, Bijbellezende, zingen van liederen, meditatie. Daarnaast was preken voor hem een hartstocht. Vgl. J.J. Buskes, *God en mens als concurrenten*, 124-125. Wil men Bonhoeffer begrijpen dan

formulering heeft verschillende doelen. Allereerst denk ik dat Bonhoeffer religie afwijst als een vorm van heidendom waarin God wordt voorgesteld als *Deus ex machina*.⁶⁸³ In de tweede plaats is het christelijk geloof niet op het hiernamaals, maar op de aarde gericht. Geen geloof in ‘verlossingsmythen’, waardoor men altijd kan wegvlugten naar het laatste toevluchtsoord, de eeuwigheid, maar een gerichtheid op het aardse leven. ‘Wat boven deze wereld uitgaat, is in het evangelie bedoeld voor deze wereld.’ Dit houdt ook in dat het christelijk geloof niet op het eigen heil, maar op het heil van de ander is gericht. Een derde element van het christelijk geloof is dat het niet op de randen of de grenzen van het leven, maar op het centrum van het leven is gericht. Evenmin mag het geloof beperkt worden tot het zogenaamde privéleven van de mens. Het laatste en zeker niet minst belangrijke element is dat het in het geloof niet om ‘de leer’ maar om ‘het leven’ gaat. Geloven is niet het instemmen met en handhaven van een bepaalde leer of belijdenis, maar het is Christus navolgen, het is gehoorzamen.⁶⁸⁴

Bonhoeffer richt zijn kritiek zo op vormen van christendom die aannemen dat de mens van nature religieus is. Bonhoeffer acht dit voor onhoudbaar. De situatie in zijn tijd helpt hem dit zo scherp te zien en te formuleren. Het gaat Bonhoeffer niet om natuurlijke menselijke religiositeit, maar om Gods zelfopenbaring in Christus.⁶⁸⁵ Religie is bij Bonhoeffer derhalve te definiëren als alles wat afwijkt van deze werkelijkheid. Een dergelijk geloof in God noemt hij religie waarin God verwordt tot een ‘Lückenbüßer’. Volgens Bonhoeffer bestaat er geen werkelijk christen-zijn buiten de werkelijkheid van de wereld en geen werkelijke wereldlijkheid buiten de werkelijkheid van Christus.⁶⁸⁶ Christus is de middelaar. Juist door hem is er relatie mogelijk tussen de mens en de wereld om hem heen. Deze werkelijkheid en Gods werkelijkheid zijn op elkaar betrokken.⁶⁸⁷

moet men hem lezen vanuit zijn tijd en vanuit de traditie van Luther. Bonhoeffer geeft een pastorale handreiking.

⁶⁸³ *Deus ex machina* is de aanduiding voor het verschijnsel uit het klassieke Griekse en Romeinse theater, waarmee een einde werd gebracht aan een hopeloos vastgelopen situatie waarvoor de schrijver kennelijk zelf geen andere oplossing wist. Hierbij werd op ingenieuze wijze (vaak letterlijk) een god van bovenaf op het toneel neergelaten, die vervolgens de situatie tot een goed (of kwaad) einde bracht.

⁶⁸⁴ Vgl. E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 373.

⁶⁸⁵ Vgl. Alister Mc Grath, *Christelijke Theologie. Een introductie*, 471. Ook Barth spreekt over *Aufhebung der Religion*. Hij erkende het gevaar van de religie als menselijke instelling die opgenomen wordt in het christendom. Later wordt Barth wat milder, maar hij blijft benadrukken dat, door Gods genade, deze ‘religie’ door God wordt getranscendeerd en overtroffen. Het is een neutraal gegeven, niet negatief. Die negativiteit had het bij Bonhoeffer wel. Bonhoeffer wilde een christendom zonder religie.

⁶⁸⁶ *DBW*, 6, 47: “...daß es kein wirkliches Christsein außerhalb der Wirklichkeit der Welt, und keine Weltlichkeit außerhalb der Wirklichkeit Jesu Christi gibt.”

⁶⁸⁷ Tiemo Rainer Peters, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 86: “Relevant werden diese Spannungen jedoch erst vor dem Hintergrund des christologischen Geheimnisses, so daß die Arkan-These speziell gegen alle Versuche steht, die christologische Spannung von Göttlichem und Weltlichem bzw. Glaube und aufgeklärter Vernunft zu nivellieren und insofern hoffnungslos zu profanieren. Geschützt wird durch sie also jenes chalcedonensische Ungetrennt und Unvermischt, durch das Bonhoeffer die Beziehung Christi zur Welt charakterisiert sieht.” Ten aanzien van de *Disciplina Arcani* merk ik op dat deze bij

Bonhoeffer ziet religie als een historisch verschijnsel, waarin God tot een werkhypothese geworden is en daar wil hij niet aan. In een brief op 29 mei 1944 schrijft hij vanuit de gevangenis: “Es ist mir wieder ganz deutlich geworden, daß man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf (...) nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden. Der Grund dafür liegt in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Er ist die Mitte des Lebens und ist keineswegs ‘dazu gekommen’ uns ungelöste Fragen zu beantworten.”⁶⁸⁸ En op 27 juni 1944: “Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von den mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem A.T. noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist. (...) Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben werden. (...) Christus aber faßt den Menschen in der Mitte seines Lebens.”⁶⁸⁹

Maar hoe kan dan leven, *etsi Deus non daretur*? Opnieuw Bonhoeffer: “Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – etsi Deus non daretur. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu diese Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unsrer Lage vor Gott (...) Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.”⁶⁹⁰ En in andere brieven: “Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden. Er muß also wirklich in der gottlosen Welt leben und darf nicht den Versuch machen, ihre Gottlosigkeit irgendwie religiös zu verdecken, zu verklären; er muß ‘weltlich’ leben und nimmt eben darin an dem Leiden Gottes Teil (...). Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben.”⁶⁹¹ “Ich habe in den letzten Jahren mehr und mehr die tiefe Diesseitigkeit des Christentums kennen und verstehen gelernt; nicht ein homo religiosus, sondern ein Mensch schlechthin ist der Christ, wie Jesus – im Unterschied wohl zu Johannes dem Täufer – Mensch war. Nicht die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, Betriebsamen, der Bequemen oder der Laszieven, sondern die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist....”⁶⁹²

Uit al deze brieffragmenten van Bonhoeffer spreekt een radicale kritiek op de christendommelijkheid. Hij heeft het over het leven in deze wereld als ‘uithouden voor

Bonhoeffer de invulling heeft van het bij Christus blijven, in zijn kerk blijven, de niet goedkope maar de kostbare genade. *Disciplina Arcani* en de wereldlijkheid worden dialectisch op elkaar betrokken en met elkaar verbonden.

⁶⁸⁸ *Widerstand und Ergebung*, 341. DBW, 8, 454, 455.

⁶⁸⁹ *Widerstand und Ergebung*, 369. DBW, 8, 500.

⁶⁹⁰ *Widerstand und Ergebung*, 394. DBW, 8, 533 (16 juli 1944).

⁶⁹¹ *Widerstand und Ergebung*, 395. DBW, 8, 535 (18 juli 1944).

⁶⁹² *Widerstand und Ergebung*, 401. Bonhoeffer voegt er dan aan toe: “Ich glaube, daß Luther in dieser Diesseitigkeit gelebt hat.” DBW, 8, 541 (21 juli 1944).

Gods aangezicht.⁶⁹³ En hij denkt daarbij zeer christocentrisch: Jezus Christus is het midden van deze wereld. Bonhoeffer wijst met zijn kritiek op de religie zowel de wereldmijding af, alsook religieus passivisme of activisme. Het gaat hem ten diepste om de liefde. De liefde voor Christus, die zich uit in de liefde tot de medemens. De gemeenschap met Christus, met het er voor de anderen zijn door Jezus Christus. Hier zit ook een dubbele plaatsbekleding in. Men is voor de ander een 'Christus' maar achter de ander kan men ook een 'Christus' zien.⁶⁹⁴ Juist dat geeft een verantwoordelijk leven in vrijheid. 'Het hemelse' en 'het aardse' liggen dan als het ware in elkaars verlengde; niets is de mens meer nabij dan het transcendente: 'iedere naaste vlak bij mij is het transcendente.' God in mensengestalte! Bonhoeffer wil niet zonder God leven, maar wel zonder een god als 'Lückenbüßer'. Hij onthult de Godloosheid van deze wereld en van de mens en wil met die belijdenis voor God komen. Daarmee neemt hij juist het leven en het lijden van God in Jezus Christus in deze wereld serieus. En daarmee neemt hij ook het lijden van de mens serieus. Daarmee neemt hij het geloofsleven serieus alsook het gebed, de prediking en de sacramenten. Zo maakt hij juist Christus weer tot Heer van de wereld, maar wel in *modo crucis*. In de zoektocht naar de heerschappij van God in deze wereld kan men niet om het kruis heen.⁶⁹⁵

Dat het kruis van Christus op deze aarde is betrokken is voor Bonhoeffer een pastorale ontdekking. Bonhoeffer vertelt over een gesprek met een jonge Franse predikant. "We hadden ons eenvoudig de vraag gesteld wat we eigenlijk wilden met ons leven. Hij zei: ik zou heilige willen worden (en ik acht het niet voor onmogelijk dat hij het geworden is). Dat maakte indruk op mij. Toch kwam ik met een andere mening en zei ongeveer: ik zou willen leren geloven. Lange tijd heb ik niet beseft hoe

⁶⁹³ Bonhoeffer spreekt hier over de mondige wereld. Zijn denken samenvattend, zegt Bonhoeffer over de mondige wereld het volgende: 'mondigheid' is onze positie in de wereld van vandaag. De kerk zal, in haar diepgewortelde neiging tot religie, moeten seculariseren. 'Seculariseren' is geen optie, maar noodzaak. Het aanvaarden van de mondigheid van de wereld bevrijdt van een angstig, archaisch en marchanderend godsgeloof. In de moderne tijd kan het *vita christiana* niet anders dan 'wereldlijk' zijn, maar christelijke enclaves in de wereld behoren niet tot de bedoeling van God. Maar dan gaat Bonhoeffer verder! Zijn brieven uit de gevangenis (*Widerstand und Ergebung*) zijn geen pleidooi voor mondigheid 'an sich' en lenen zich in hun persoonlijke karakter ook niet voor theorema's. Wel kan worden opgemerkt dat zijn denken over de mondigheid van de wereld een *richting* heeft. Bonhoeffer spreekt met twee woorden over de mondigheid van de wereld. Het gaat hem om 'Christus en de mondige wereld'. Er is er geen dualisme meer tussen christelijk en wereldlijk. Maar er blijft wel dualiteit. Ook Bonhoeffers concept van de mondige wereld wordt gedragen door zijn christologie. Wij zijn geen heren, maar werktuigen in de hand van de Heer. Het 'Ik' van Christus ('zie, Ik maak alle dingen nieuw') staat tegenover de 'wereld'. Dat stelt Bonhoeffer niet alleen in *Nachfolge*, ook in *Widerstand und Ergebung*. Er blijven twee polen: niet van kerk en wereld, maar van Christus en de wereld.

⁶⁹⁴ In *DBW*, 6, 195-296, staat een mooie verwijzing naar de Bergrede die de diepe bedoeling van Bonhoeffer verwoordt (275): "Hinter dem Nächsten, den uns der Ruf Jesu anbefiehlt, steht auch für Jesus der Fernste, nämlich Jesus Christus selbst, Gott selbst. Wer hinter dem Nächsten nicht diesen Fernsten weiß und diesen Fernsten zugleich als deinen Nächsten, der dient nicht den Nächsten, sondern sich selbst, der flüchtet sich aus der freien Luft der Verantwortung in die Enge bequemer Pflichterfüllung."

⁶⁹⁵ P. Filipi, 'Bonhoeffer als Prediger', 159: "So stößt Bonhoeffer in seiner Suche nach dem Konkreten der Gegenwart und Herrschaft Gottes immer wieder auf das Kreuz Christi."

diep deze tegenstelling is. Ik dacht dat ik kon leren geloven, als ik zelf probeerde ongeveer als een heilige te leven. Mijn 'Navolging' schreef ik als afsluiting van die periode. Ik zie op het ogenblik duidelijk de gevaren van dat boek⁶⁹⁶, maar blijf er desondanks achterstaan. Later heb ik ervaren en ik ervaar het tot op dit moment, dat je pas leert geloven als je midden in de aardsheid van dit leven staat; als je er volledig van afziet iets te maken van jezelf - een heilige, een bekeerde zondaar, een man van de kerk, een priesterlijk figuur!, een rechtvaardige of onrechtvaardige, een zieke of gezonde; als je aards leeft, dus met alle taken en problemen, successen en mislukkingen, met alle ervaringen en twijfels; want dan geef je je helemaal over aan God, dan neem je niet meer je eigen lijden maar Gods lijden in de wereld au-sérieux, dan waak je met Christus in Getsemane. Dat is meen ik, geloof, dat is metanoia (omkeer); zo word je een mens, een christen (vgl. Jer. 45). Hoe zou je bij successen overmoedig of bij mislukkingen wanhopig kunnen worden als je in het aardse leven het lijden van God mee lijdt? Ik ben dankbaar, dat ik dit heb mogen inzien en weet dat ik tot dit inzicht alleen ben gekomen langs de weg die ik in feite gegaan ben. Daarom denk ik dankbaar en gerust aan het verleden en aan het heden. (...) Gott führe uns freundlich durch diese Zeiten; aber vor allem führe er uns zu sich."⁶⁹⁷

Nogmaals, bij Bonhoeffer gaat het om het wonder van de 'Geheimnis Gottes im Fleisch'.⁶⁹⁸ Niet de Vader en de Geest, maar alleen de Zoon verschijnt in het bedelaarsgewaad van de menselijke natuur. In Hem vindt het eenmalige en unieke wonder van de incarnatie plaats. In de persoon van Jezus Christus zijn God en mens verenigd: onvermengd, onveranderd, ongedeeld en ongescheiden. In deze uitspraak is het geheimenis eerbiedig bewaard gebleven.

5.4.3 *Disciplina Arcani* bij Dietrich Bonhoeffer

5.4.3.1 Inleiding

Ofschoon *Disciplina Arcani* als begrip bij Bonhoeffer nauwelijks voorkomt is het belangrijker dan het schaarse gebruik doet vermoeden.⁶⁹⁹ In mijn onderzoek kijk ik in hoeverre er een relatie is tussen *Disciplina Arcani* en het begrip navolging. In zijn boek *Nachfolge* komen we een passage tegen waarin, zonder het woord te noemen, naar het verschijnsel 'Arkandisciplin' wordt verwezen. Het gaat dan met name om het gedeelte over goedkope en dure genade. Bonhoeffer betoogt dat er een grens is aan de verkondiging van de genade. Niet dat de genade begrensd is, dat wordt niet gezegd, maar de verkondiging van de genade is begrensd. Zij is namelijk niet voor degenen die haar te grabbel gooien. Genade is dan niet meer genade. De genade moet dus tegen zichzelf beschermd worden door er niet te pas en te onpas over te spreken. Bonhoeffer spreekt hier onder andere ook over vanuit een citaat uit

⁶⁹⁶ Op wat Bonhoeffer hier bedoelde kom ik in Tussenbalans III terug.

⁶⁹⁷ DBW, 8, 542 - 543.

⁶⁹⁸ DBW, 15, 537-543, of; *Gesammelte Schriften* III, 382-388.

⁶⁹⁹ In de brieven die Bonhoeffer in de gevangenis schreef, komt de gedachte over 'Arkandisciplin' slechts twee maal expliciet ter sprake, t.w. in de brief van 30 april 1944 en de daarop volgende brief van 5 mei 1944. Slechts een enkele maal heeft Bonhoeffer eerder over het *arcantum* gesproken, bijvoorbeeld in zijn in 1932 gehouden colleges over het wezen van de kerk.

de Bergrede, Mt. 7, 6: “werp de parels niet voor de zwijnen.”⁷⁰⁰ Genade heet hier ook vergeving. Vergeving mag men niet koste wat kost verkondigen. Genade en vergeving worden dan te goedkoop, de inhoud van het begrip gaat verloren. Bonhoeffer geeft aan dat het er niet om gaat vergeving op te dringen of bekeerlingen te maken met de genade en de vergeving. Hij ziet dit als ontheiliging van de genade of de vergeving. Dat dit een moeilijk vraagstuk is, begrijpt Bonhoeffer. Hij beschrijft dat als de grote scheiding die er teweeg gebracht wordt. De goede leerling kiest de smalle weg en de nauwe poort: hij moet verkondigen, maar mag daarbij niet de parels voor de zwijnen werpen.⁷⁰¹

In het nu volgende zal ik nader ingaan op het begrip *Disciplina Arcani*. Allereerst kijk ik naar de oorsprong van het begrip, vervolgens bestudeer ik de implicaties van dit begrip bij Bonhoeffer en aansluitend betoog ik dat dit begrip onlosmakelijk verbonden is met zijn visie op navolging. Ik stel nu al dat *Disciplina Arcani* het leven van de christen in de wereld mogelijk maakt en dus te maken heeft met het denken in twee regimenten.

5.4.3.2 Oorsprong

In zijn colleges in Finkenwalde herintroduceert Bonhoeffer het begrip *Disciplina Arcani*. Het is een term uit de 17^e eeuw voor een praktijk die gebezigd werd in de eerste eeuwen van het christendom. In het vroege christendom werd de geloofsleerling ingewijd in de geheimen van het geloof. Het ging met name om de sacramenten, de geloofsbelijdenis en het ‘Onze Vader’. Deze geloofsattributen hoorden thuis in het centrum van de gemeente. Er was een soort afscherming naar buiten. Men probeerde zo vervlakking van de geloofsgeheimen tegen te gaan.⁷⁰² Men wilde de eigenheid van het christelijke leven veilig stellen. Bonhoeffer herintroduceert dit begrip. De geloofsgeheimen worden niet opgedrongen aan een publiek dat er eigenlijk niet in geïnteresseerd is.⁷⁰³ Bonhoeffer werpt een grens op tegen enerzijds de kritiekloze vermenging van christendom met het religieuze heidendom en anderzijds het cultuurprotestantisme en wereldontvluchtende tendensen. Het gaat dus om een grens naar buiten. Maar het kan bij Bonhoeffer ook de vorm aannemen van een grens naar binnen: ook aan de gelovigen mag men niet de heilsfeiten opdringen die ze nog niet als zodanig kunnen beschouwen. Er moet op die manier gesproken worden dat het geheim als geheim bewaard blijft en betuigd wordt.⁷⁰⁴ Het begrip *Disciplina Arcani*

⁷⁰⁰ Vgl. DBW, 4, 176.

⁷⁰¹ Vgl. DBW, 4, 184.

⁷⁰² Vgl. *Gesammelte Schriften*, IV 239.

⁷⁰³ Bonhoeffer richt zich met deze kritiek ook tegen Barths openbaringspositivisme (God kennen we alleen uit de openbaring in Christus) waarmee hij bedoeld dat alle dogmata gelijkgeschakeld worden en in zijn geheel worden aangeboden, zonder dat men ernaar vraagt of men rijp is en er voor open staat. Geloven wordt zo tot wet.

⁷⁰⁴ De oude kerk heeft dit gedaan, aldus Bonhoeffer, door over het geheim van God, Christus en de Geest te spreken in paradoxen. De uitspraken van de concilies van Chalcedon, Nicea, Efese en Constantinopel over de grote vragen van Godsleer en christologie geven blijk van de bemoeienis zowel om voor het eigentijds forum van deze essentialia te spreken, als om in het spreken het geheimvolle te bewaren. Vgl. *Gesammelte Schriften* III, 383 e.v. of: DBW, 15, 577 e.v.

roept bij veel commentatoren huiver op.⁷⁰⁵ Zij vrezen een terugtrekken in de binnenkamer, een breuk met de wereld. Dat roept dus wel begrip op, maar zo is het door Bonhoeffer niet bedoeld. Bonhoeffer zag deze gevaren zelf ook. En ondanks zijn ervaring met de rijkdom aan spiritualiteit binnen de kloostercultuur wees hij een monnikendom af. Juist vanuit het aspect van afzondering van de wereld was hij geen voorstander van een elitair christendom.

5.4.3.3 Wat betekent *Disciplina Arcani* bij Bonhoeffer?

Bonhoeffer verstaat *Disciplina Arcani* als een zwijgen uit eerbied voor het Woord, geen doodzwijgen van dat Woord. Er heerst stilte omdat er niet zorgvuldig gesproken kan worden. Omdat Bonhoeffer pleit voor gehoorzaam leven in vrijheid en verantwoordelijkheid, pleit hij ook voor zorgvuldigheid in het spreken en zwijgen. Zorgvuldig spreken komt voort uit aandachtig zwijgen, uit luisterend leven. Het juiste woord ontspringt aan het zwijgen, is eigenlijk niets meer dan een resonantie van zwijgen en reflectie. Zorgvuldig zijn in spreken getuigt van respect. Om Bonhoeffer goed te begrijpen moet de positie van zijn kerk in de beschouwing meegenomen worden. Bonhoeffer beschrijft ergens dat de kerk teveel naar zichzelf heeft gekeken. Ze heeft teveel op zichzelf en haar positie gelet en eigen veiligheid en invloed te belangrijk gevonden. Daardoor heeft ze voor veel mensen het zicht op de boodschap van Christus weggenomen. De stilte die er nodig is, is er één van zuivering. De prediking moet juist door het zwijgen heen weer aan zeggingskracht winnen.⁷⁰⁶ Verdisconteren we daarnaast de situatie in het nazi-Duitsland waarin Bonhoeffer leefde en waarin zwijgen veelal was geboden, dan begrijpen we dat hij geen plat schreeuwend heldendom voorstaat. Hij blijft altijd de pastor die oproept tot biecht, tot ommekeer die een voorwaarde is voor de vergeving, samen met het goede handelen.

Disciplina Arcani betekent voor Bonhoeffer dus geen apathie, of het terugtrekken op eigen gebied. Hierover zegt Bonhoeffer dat het wachten op Gods tijd niet gebeurt met de handen over elkaar. Het christelijke leven bestaat voort en het bestaat in deze stille periode uit: bidden en het goede doen.⁷⁰⁷ Het christendom leidt een verborgen leven in de wereld en niet erbuiten. Het gaat dus niet om handelen in een veilige enclave waar christenen betere tijden afwachten. Er is juist een roeping in deze wereld. Het goede doen betekent zelfs een engagement in de wereld, een mee opnemen van het bestaan. Ook hier blijft de ene werkelijkheid van kracht. Bonhoeffers overtuiging is dat een herstel en een herinterpretatie van het christendom alleen mogelijk is wanneer een zwijgen naar buiten toe verdere profanatie van en misvattingen betreffende de christelijke fundamenteën zou voorkomen. Niet wegtrekken uit de wereld, maar wel een in stilte bewaren van de geheimen. Die stilte is dus geen doodse stilte, want het geheimvolle wordt niet doodgezwegen. Bij Bonhoeffer heeft het te

Opvallend is hier de gelijkenis met Luther, die ook grote moeite heeft met het ‘en bloc’ overnemen van de uitspraken van de grote concilies.

⁷⁰⁵ Met A. Dumas vraag ik mij af of de term *Disciplina Arcani* hier wel de meest gelukkige vondst was. Vgl. A. Dumas: *Une théologie de la réalité, D. Bonhoeffer*, Geneve 1968, 231. Maar wellicht is het goed oude axioma's weer te herdefiniëren.

⁷⁰⁶ Vgl. DBW, 8, 436. (*Widerstand und Ergebung*, 328).

⁷⁰⁷ Ibidem.

maken met het leven met het geheim, het geheim vieren. Dit geheim is geen exclusief geheim. Het is het geheim van het gratuïte karakter van de verlossing.⁷⁰⁸ Dat geheim is het hart van Bonhoeffers theologie, wat hij zuiver wil houden en waar met eerbied mee omgegaan moet worden.

Disciplina Arcani betekent voor Bonhoeffer dus zeker geen dualisme. Samenvattend is het volgende te kunnen zeggen:

- *Disciplina Arcani* bewaart deze wereld voor God, maar ook andersom.⁷⁰⁹
- *Disciplina Arcani* bewaart de eigenheid van de kerk en wil haar geloofsgeheimen beschermen tegen profanisering.⁷¹⁰
- *Disciplina Arcani* bewaart de eigenheid van de wereld en wil die wereld bewaren tegen sacralisering.
- *Disciplina Arcani* beoogt het zout zijn bewarende kracht te laten behouden. Met andere woorden: het 'zuiver' houden van de kerk in onderscheiding van de wereld is noodzakelijk voor het behoud van de wereld en het (christelijk) leven.⁷¹¹

Disciplina Arcani is zo een vorm van een denken in twee regimenten, die niets terugneemt van de menselijke verantwoordelijkheid in deze wereld en van Gods vrijheid Heer te zijn van deze wereld.

Kortom: het gaat om een zuiver houden van de kerk en de wereld, van wat de kerk is en wat de (mondig geworden) wereld is. Anders gezegd: het gaat erom dat het heilige niet geprofaniseerd en het wereldse niet gesacraliseerd wordt. Dit impliceert dus een 'grens', maar die moet men zich niet ruimtelijk en statisch voorstellen. We moeten hier, om het zo uit te drukken, niet kwantitatief maar kwalitatief denken, niet fysisch maar meer psychisch. Want er is wel een sterke samenhang; het geloof (en het beleven en onderhouden van het geloof) heeft nu eenmaal alles met de wereld te maken. Maar een christen leeft in die wereld als het ware incognito. Ik meen dat Bonhoeffer dit ook op het oog had toen hij schreef over 'natuurlijke vroomheid' en 'onbewust christen zijn'.

⁷⁰⁸ In de *Disciplina Arcani* blijft het 'laatste', Gods rechtvaardigend woord, als het laatste bestaan, de mens kan er niet over beschikken, het blijft geschenk, maar juist daarom kan men het 'voorlaatste' op zich nemen.

⁷⁰⁹ H.J.J. van Schijndel, *Religie, Geloof, Disciplina Arcani, Bonhoeffers Disciplina Arcani en de religie van het geloof*, Kampen 1978, 162: "*Disciplina Arcani* betekent verborgenheid van God in een mensenwoord en van de woorden Gods in een eigen 'ruimte', maar deze verborgenheid geeft de eenheid niet op (...) maar doet integendeel juist recht aan de eigenheid van God midden in de werkelijkheid."

⁷¹⁰ Vgl. H.J.J. van Schijndel, *Religie, Geloof, Disciplina Arcani, Bonhoeffers Disciplina Arcani en de religie van het geloof*, 163.

⁷¹¹ Vgl. de lezing op het Bonhoeffer Werkgezelschap Nederland (7 april 2008) welke Dr. G. Dekker, emeritus-hoogleraar aan de Vrije universiteit te Amsterdam, hield over *Arkandisziplin* of *Arcanum* bij Bonhoeffer.

5.5 Tussenbalans III

In deze derde tussenbalans wil ik laten zien hoe het grondpatroon van de navolging zich bij Bonhoeffer verder ontwikkelt. Ook de kwesties rond theorie – praktijk, alsook het denken in twee regimenten komen hier aan de orde.

Het accentverschil tussen de Bonhoeffer van *Nachfolge* en de Bonhoeffer van *etsi Deus non daretur* en *disciplina Arcani*, kan niet ontkend worden.⁷¹² Toch meen ik dat de concentratie op de kern van het geloof een wereldbetrokkenheid niet weersprekt.⁷¹³ De bedoeling van de gemeenschap te Finkenwalde was niet een kloosterlijke afzondering, maar ‘innerste Konzentration für den Dienst nach außen ist das Ziel’.⁷¹⁴ Deze betrokkenheid op de wereld was voor Bonhoeffer allerm minst een theoretische zaak.⁷¹⁵ Uiteindelijk heeft die betrokkenheid op de wereld hem het leven gekost. Zoals eerder vermeld ziet Bonhoeffer wel de gevaren van zijn boek *Nachfolge*. Die gevaren liggen in een overspannen heiligheidsstreven met daaruit voortvloeiend de vorming van een elitekerk.⁷¹⁶ Het zal duidelijk zijn dat Bonhoeffer zich daar van wilde distantiëren. Maar waarin hij blijft volharden is het nadrukkelijk zoeken naar een levend geloof. De geloofsconcentratie is in *Nachfolge* overheersend. Maar in het kader van de politiek-maatschappelijke context van die tijd, wordt de schijnwerper meer gericht op de weg van het geloof in de wereld (‘weltliche Interpretation’). Vanuit het ‘Letzte’ loopt de weg geheel door naar de ‘Vorletzte’ werkelijkheid.⁷¹⁷ Het *etsi Deus non daretur* ligt derhalve in het verlengde van de *Nachfolge*.

De directe vraag die in de navolging gesteld wordt, ‘Wat wil God hier en nu van mij? Wat wil God dat ik *nu* doe?’, is geen vraag die theoretisch beantwoord kan worden. Bij Bonhoeffer gaat het dan om de daad van de navolging. Geloven is zijns inziens: gericht zijn op het doen van gerechtigheid. De naaste is bij Bonhoeffer van groot belang. De medemens wijst de gelovige op Christus. De ander, of eigenlijk Christus, vormt het uitgangspunt van de ethische bezinning.⁷¹⁸ Bonhoeffer zoekt hierbij niet naar een ethische algemene wetgeving. Het gaat om concrete mensen in concrete situaties.⁷¹⁹ Vanuit die situatie klinkt de roep tot navolging. Gelovig leven

⁷¹² Elke ethiek is concreet historisch bepaald en ondergaat daarom veranderingen. Daarom heeft de ethiek van *Nachfolge*, een ethiek die wortelt in de ‘Kirchenkampf’, een andere vraagstelling dan Bonhoeffers denken in de laatste Wereldoorlog. Daarom is ethiek een ethisch ontwerp of concept dat in iedere tijd weer andere antwoorden zoekt.

⁷¹³ Zo ook: K. Sierink, *Pastoraat als wegbereiding, de betekenis van Dietrich Bonhoeffer voor het pastoraat*, 57.

⁷¹⁴ DBW, 14, 77. (*Gesammelte Schriften* 2, 449).

⁷¹⁵ Bonhoeffer zette zich in voor zijn Joodse medeburgers, niet alleen met woorden, maar ook met daden.

⁷¹⁶ *Widerstand und Ergebung, Neuauflage*, 401. Bonhoeffer wijst hier op het verschil tussen het heiligheidsstreven en het leven uit het geloof: “Lange Zeit habe ich die Tiefe dieses Gegensatzes nicht verstanden.” DBW, 8, 542.

⁷¹⁷ Op deze wijze moet ook het ‘Finitum capax infiniti, non per se, sed per infinitum’ worden verstaan. (Het eindige kan het oneindige bevatten, niet uit eigen kracht, maar door de kracht van het oneindige.) Deze passage moet niet alleen leerstellig worden gezien, maar ook pastoraal. Vgl. G. Aulen, *The Faith of Christian Church*, Philadelphia 1948, 57.

⁷¹⁸ Bonhoeffers ethiek is net als zijn theologie, christologisch bepaald.

⁷¹⁹ DBW, 6, 86.

hangt voor hem nauw samen met gehoorzamen. Daarom is de spiritualiteit die de gemeenschap in Finkenwalde kenmerkte geheel en al gekoppeld aan een praktische inzet ten dienste van kerk en maatschappij.⁷²⁰ Geloof en leven horen vanzelfsprekend samen te gaan.

Bepalend voor Bonhoeffers visie ten aanzien van navolging is dan:

- 'Gemeinschaft'
- 'Dasein für andere'
- 'Stellvertretung',⁷²¹
- 'Tragen'

Eigenlijk zijn deze zaken concepten die elke tijd weer om een andere invulling vragen. In gemeenschap met anderen leven, er (plaatsvervangend) zijn voor de ander en mensen (ver)dragen zijn voor Bonhoeffer zaken die de humaniteit bevorderen. De weg tot de ander loopt via de spirituele weg van het gebed. Het *orare* (bidden) gaat vooraf aan het *laborare* (werken). Maar ze zijn wel twee kanten van dezelfde medaille. Anders wordt de genade 'goedkoop'. Laat men *orare* los, dan verzandt het *laborare* in activisme en verliest zijn diepgang en duurzaamheid. Laat men het *laborare* los, dan laat men God in deze werkelijkheid los. Het (christelijke) *orare* maakt de mens vrij, genade wordt hem in geloof geschonken. Het *laborare* volgt vanuit die vrijheid. Vanuit die vrijheid moet men in de wereld treden en handelen. Voor Bonhoeffer geldt dus geen genade door werken, maar werken vanuit genade.

Bij Bonhoeffer is de grens tussen bijbelwetenschap, dogmatiek, spiritualiteit, antropologie, humaniteit en ethiek een vloeiende. Ze gaan allen om 'gehoorzaam-zijn' en gehoorzaam worden aan God. Navolging is een unieke weg achter Christus aangaan. Het gaat om ver-antwoordelijk leven. Leven als antwoord op het woord van God dat geklonken heeft. Navolging is daarom ook geen blinde gehoorzaamheid aan een Staat of een regering, maar wordt bepaald door de *Imitatio Christi*. Deze gehoorzaamheid staat niet haaks op de vrijheid van de mens. Tot in zijn '*Ethik*' bestrijdt Bonhoeffer de onvrijheid van de dictatuur.⁷²² Vrijheid en gehoorzaamheid aan God gaan samen. Vrijheid geniet men met het oog op de ander. Uitgangspunt voor elke ethische beslissing is de ander en niet het eigen 'ik'. In de navolging verschuift het 'ik' van het centrum van het leven naar de rand. Dan gaat men leven vanuit een totaal nieuw centrum dat geen last heeft van vijandschap en haat, zelfs niet van vergankelijkheid. Het gaat Bonhoeffer om engagement en daarin om echte 'Weltlichkeit'. Hij verstaat dit als diepgaande betrokkenheid bij de wereld en haar gebeuren.

⁷²⁰ De beleefde *Disciplina Arcani* van het ogenschijnlijk wat gesloten Finkenwalde was gericht op het leven in de wereld, maar wel op een dergelijke manier dat de wereld erdoor veranderd zou worden.

⁷²¹ Plaatsbekleding is bij Bonhoeffer mogelijk. Ook in het dragen van de schuld. *Disciplina Arcani* als het levend besef van het gratuite karakter van de verlossing stelt mij in staat vreemde schuld mee te dragen door mij vrij te maken van de drukkende last van de zelfverlossing. Vgl. *DBW*, 6, 280-283.

⁷²² Bonhoeffers vrijheidsbegrip is niet negatief bepaald, als vrijheid van..., maar positief bepaald, als vrijheid om...

In dit wereldgebeuren staan kerk en Staat naast elkaar in plaats van boven elkaar.⁷²³ Zo past Bonhoeffer Luthers denken in twee regimenten toe.

5.6 Balanceren op *Nachfolge*

Vanuit de drie tussenbalansen zoek ik naar het centrum van *Nachfolge*. Wat staat bij Bonhoeffer centraal? Wat is bij een vergelijking met Luther van belang? Ik beseft dat door de vroege dood van Bonhoeffer nog veel van zijn theologiseren niet uitgekristalliseerd is. Vandaar dat ik ook spreek van een balanceren, dat wil zeggen: Bonhoeffer recht doen, zonder hem in een bepaald theologisch denkkader te incorporeren.

“Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.”⁷²⁴ E. Bethge karakteriseert deze formulering als een sleutelformulering die nodig is om *Nachfolge* te verstaan. Hij zegt daarover het volgende: ‘Met deze hermeneutische sleutel wil Bonhoeffer in ieder geval niet Luthers *sola fide* en *sola gratia* ter discussie stellen, maar juist weer concreet maken in de aardse werkelijkheid. Nadrukkelijk verzet hij zich tegen een scheiding van geloof en gehoorzaamheid. Tegelijk blijft de rechtvaardiging kernmoment en behoeft deze geen aanvulling. Maar de kostbaarheid van de genade moet bewaard blijven en vooral herontdekt worden. Navolging is uitleg van de rechtvaardiging op zodanige wijze dat het weer om de rechtvaardiging van de zondaar en niet van de zonde gaat’.⁷²⁵ Als men deze sleutel dieper op zich in laat werken, dan merkt men op dat deze formulering aan de heiliging iedere spoor van eigenmachtigheid ontnemt. De mens wordt gerechtvaardigd alleen door Christus die de mens gehoorzaam maakt, maar die mens kan tegelijk niet eigenmachtig over de heiliging beschikken. Als men dat zou kunnen, dan zou de navolging weer leiden tot een elitaire gemeenschap met een eigen zedelijk programma. Men zou dan de Bergrede kunnen lezen alsof die ook zonder een levende Christus zijn waarde zou behouden.

Het gaat Bonhoeffer om gehoorzaamheid, waartoe Christus de mens roept: de ‘Ruf Christi’. De gelovige is door die ‘Ruf’ uit de wereld geroepen. Die roep verkondigt niet alleen de vergeving der zonden, de rechtvaardigmaking, maar die ‘Ruf’ roept de mens ook uit de wereld tot de wereld waarin hij zijn leven heiligt.⁷²⁶ Het is Bonhoeffer

⁷²³ Het gaat niet om verwereldlijking van de kerk, of verkerkelijking van de Staat. Zie *DBW*, 16, 615 of *DBW*, 16, 556-557.

⁷²⁴ *DBW*, 4, 52.

⁷²⁵ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, München 1967, 516: “Mit der Schlüsselformel ‘Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt’ meinte er jedenfalls nicht, die volle Gültigkeit von Luthers *sola fide* und *sola gratia* in Frage zu stellen, sondern sie gerade wieder zur Geltung zu bringen, indem er diesen ihre Konkretheit auf der Erde zurückgab. Mit Nachdruck und explizit wehrt er sich dagegen, daß hier etwas verbogen und verraten würde. Die Rechtfertigung bleibt unbestrittene Voraussetzung und bedarf keiner Ergänzung. Im Gegenteil, sie soll gegen eine billige Verbalisierung in ihrer Kostbarkeit wiederentdeckt und zurückgewonnen werden. Nachfolge ist Auslegung der Rechtfertigung in solcher Weise, daß es wieder um die Rechtfertigung des Sünders und nicht der Sünde geht.”

⁷²⁶ Bonhoeffer vertelt in *Nachfolge* een verhaal over een gedresseerd kind, dat hij vergelijkt met de christen die denkt dat het alleen over de vergeving van zonden gaat, maar tegelijk

fer er juist om te doen dat genade genade blijft. Maar genade blijft alleen genade, wanneer de gelovige de vergeving van zonde deemoedig ontvangt én met dezelfde deemoed de eenvoudige gehoorzaamheid betracht. De eenvoudige gehoorzaamheid is het tegendeel van de eigenmachtig ter hand genomen en daardoor ook onherroepelijk kapotgemaakte heiliging. Bonhoeffer leert dat rechtvaardiging en heiliging wel te onderscheiden, maar niet te scheiden zijn.⁷²⁷ Zij komen samen in Jezus Christus. In de Lutherse theologie is Hij degene in wie geloof en gehoorzaamheid niet te scheiden zijn, maar te onderscheiden samenkomen. De weg tot het geloof gaat bij Bonhoeffer via de gehoorzaamheid. Met dit 'niet te scheiden, maar wel te onderscheiden' volgt ook dat door de prediking van het evangelie er in deze wereld een ruimte wordt geschapen voor de leerlingen die met de wereld breken en zich om Jezus verzamelen. In geloof aanvaarden zij dankbaar de geschapen ruimte en in gehoorzaamheid mogen zij hun plaats in de kring van Christus innemen.⁷²⁸

Navolgen betekent voor Bonhoeffer: kruisdragen. Dat kruisdragen betekent een breuk met de wereld en haar bindingen. De 'onmiddellijke verhouding met de wereld raakt verloren' Maar er is een middelaar: Jezus Christus. Uit zijn hand ontvangen de gelovigen die wereld: volk gezin, geschiedenis, als een Godgegeven werkelijkheid, terug. De weg tot de wereld, tot de ander, loopt via Jezus Christus.⁷²⁹ Zonder Christus is er onvrede tussen God en de mensen en tussen mensen onderling. Christus is de middelaar en heeft vrede gesticht met God en onder de mensen. Christus heeft de weg naar God en tot de naaste vrijgemaakt, waardoor zij met elkaar in vrede kunnen leven.⁷³⁰ De vraag die *Nachfolge* oproept, is daarbij wel: hoe wordt die weg, die over en met Christus gaat, geconcretiseerd? In het tijdsbestek waarin *Nachfolge* geschreven werd, zal het niet mogelijk zijn geweest hier ongecensureerd

wereldgelijkvormig in de wereld staat. De genade is dan goedkoop geworden. Vgl. *DBW*, 4, 71-72.

⁷²⁷ In *DBW*, 4, 275 beschrijft Bonhoeffer hoe hij de verhouding heiliging – rechtvaardigmaking ziet: “Die Rechtfertigung entreißt den Glaubenden seiner sündigen Vergangenheit, die Heiligung läßt ihn bei Christus bleiben, in seinem Glauben stehen, in der Liebe wachsen. Er mag erlaubt sein, Rechtfertigung und Heiligung in dem Verhältnis von Schöpfung und Erhaltung zu denken. Rechtfertigung ist die Neuschöpfung des neuen Menschen, Heiligung seine Erhaltung und Bewahrung bis auf den Tag Jesu Christi.”

⁷²⁸ Vgl. A.A. Spijkerboer, ‘Bonhoeffers Nachfolge’, 278: “Het geloof is altijd een stap in de richting van Jezus Christus en als dat teveel gezegd is, dan heeft het geloof in ieder geval altijd iets van opveren. Zo bergt het geloof een element van gehoorzaamheid in zich, zoals gehoorzaamheid een element van geloof in zich bergt.”

⁷²⁹ Bonhoeffer ziet voorbede, voor de wereld, voor de naaste, als de meest beloftevolle weg. Gebed maakt de gemeente pas tot echte gemeente. Vgl. *DBW*, 4, 91-92: “Es gibt keine rechte Erkenntnis der Gaben Gottes ohne die Erkenntnis des Mittlers, um dessentwillen allein sie uns gegeben sind. Es gibt keinen echten Dank für Volk, Familie, Geschichte und Natur ohne eine tiefe Buße, die Christus über dem allen allein die Ehre gibt. Es gibt keine echte Bindung an die Gegebenheiten der geschaffenen Welt, es gibt keine echten Verantwortlichkeiten in der Welt ohne die Anerkennung des Bruches, durch den wir bereits von ihr getrennt sind. Es gibt keine echte Liebe zur Welt Außer der Liebe, mit der Gott die Welt geliebt hat in Jesus Christus.”

⁷³⁰ *DBW*, 5, 20: “Ohne Christus ist Unfriede zwischen Gott und den Menschen und zwischen Mensch und Mensch. Christus ist der Mittler geworden und hat Frieden gemacht mit Gott und unter den Menschen. Christus hat den Weg zu Gott und zum Bruder freigemacht. Nun können Christen miteinander in Frieden leben, sie können einander lieben und dienen sie können eins werden.”

op in te gaan, hoewel er veel tussen de regels door te lezen is. Maar wie *Ethik* leest en *Widerstand und Ergebung*, weet dat gehoorzaamheid aan de Bergrede een sprong van het geloof naar Christus toe is, geen zelfverzekerd kennen van de Bergrede. Een gehoorzaamheid die alles kan kosten, maar die bevrijding betekent tot dienst aan de A(a)nder.

In de roep om gehoorzaamheid gaat het derhalve niet om het opgeven van deze wereld, maar om haar behoud. Er is een dualiteit tussen het christelijke en het wereldlijke, maar geen dualisme. Ik kan instemmen met de woorden van Van der Linden, die zegt: "... navolging betekent vanuit het geloof in het laatste en de verwachting van het koninkrijk Gods, zorg dragen voor het voorlaatste van deze wereld."⁷³¹ Voor Bonhoeffer is het heden niet los verkrijgbaar, kan men het heden niet verabsoluteren. Vanuit zijn geloof is het verleden voor Bonhoeffer de tijd van het gedenken van de *magnalia Dei*, de grote daden van God in de geschiedenis. De toekomst is de tijd van de verwachting. Wachtend op Gods tijd kijkt men hoopvol uit naar het Koninkrijk van God wat op de gelovige toekomt.

5.7 Luther en Bonhoeffer

Er liggen nauwe verbanden tussen Luther en Bonhoeffer, zowel formeel als inhoudelijk. Zoals eerder opgemerkt wordt in Bonhoeffers geschriften niemand vaker geciteerd dan Luther. Bonhoeffer heeft zich zijn hele leven met Luther beziggehouden. Zijn statement voor de theologiestudie is dat men in de verwarrende tijd waarin men leefde, terug moet naar de bronnen van de bijbelse waarheid en naar de echte Luther.⁷³² Het gaat hem net als Luther om de christelijke identiteit die in deze wereld 'geleefd' moet worden. Luther schrijft: "Haec sunt verae mortificationes, quae non fiunt in desertis locis extra societatem hominum, sed in ipsa oeconomia et politica."⁷³³ Deze woorden zijn in Bonhoeffers leven en sterven concreet geworden. Vandaar dat Bonhoeffer aan het eind van zijn leven kan zeggen: "Das ist das Ende – für mich der Beginn des Lebens."⁷³⁴ Wij horen op de achtergrond de woorden van Luther: "Wie in het geloof op Hem steunt, die wordt op Christus schouder overgedragen."⁷³⁵

In het voorgaande hoofdstuk is al veel gezegd over de doorwerking van Luthers gedachtegoed in de recentere geschiedenis van kerk en theologie. Daarbij is aangegeven dat, naar mijn mening, Bonhoeffer binnen deze ontwikkeling een goede receptor is van Luthers denken in twee regimenten en dat hij in staat is om net als

⁷³¹ T.G. van der Linden, *Volgenderwijs*, 173.

⁷³² *DBW*, 12, 419: Op de vraag: "Was soll der Student der Theologie heute tun?" Antwoordt Bonhoeffer in 1933: „Er soll in solchen Zeiten der Verwirrung noch einmal ganz von neuem anfangen, er soll zu den Quellen zurück, zur wirklichen Bibel, zum wirklichen Luther.“

⁷³³ *WA* 43, 214, 3-6 (D. Martini Lutheri, *Exegetica opera Latina*, volumes 4-6, 197): "Deze zijn de ware verstervingen, zij die niet in de woestijn, buiten de samenleving der mensen zijn gebeven, maar binnen de gemeenschap en binnen het leven." "In God geloven is gemakkelijk; maar geloven dat de wereld anders zal worden, daarvoor moet men trouw zijn tot in de dood."

⁷³⁴ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie*, 1037.

⁷³⁵ *WA* 57, 3, 224. Luther heeft het hier over Jezus de 'Veerman'.

Luther de navolging midden in deze wereld te trekken. Na Bonhoeffers denken over de navolging nader geanalyseerd te hebben, kan ik nu mijn opvatting verder onderbouwen. Op een negental punten wil ik aantonen dat er verbanden te vinden zijn tussen Bonhoeffers en Luthers visie op de navolging van Christus. De volgende negen zaken komen nu aan de orde: allereerst de relatie tussen gehoorzaamheid en geloof; vervolgens de *theologia crucis*; daarna de dialectiek tussen wet en evangelie; ten vierde de stelling dat het christelijk leven in de wereld plaats vindt; ten vijfde dat de menswording van God en de daaruit voortvloeiende verzoening de wereld weer onder Gods heerschappij brengt; ten zesde dat Bonhoeffer als Schrifttheoloog in de school van Luther staat; ten zevende dat er zowel bij Luther als bij Bonhoeffer sprake is van een gelijktijdigheid met Christus⁷³⁶; ten achtste de pastorale toonzetting van hun denken en zeker als laatste nog enige aandacht voor een belangrijk punt: het zogenaamde ‘Widerstandsrecht’, waarin alle andere elementen nog eens op een formele manier terugkomen. In vrijwel al deze punten gaat het om de positie van de christen in deze wereld.

Allereerst wijs ik op een uitspraak van Luther: “Non iusta faciendo iustus fit, sed factus iustus facit iusta.”⁷³⁷ De uitspraak van Bonhoeffer die als hermeneutische sleutel de navolging bepaalt - ‘Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt’ - ademt dezelfde sfeer uit. Niet de navolging / goede werken *moeten* volgen op rechtvaardigmaking, maar zij volgen op grond van het werk van de Heilige Geest.⁷³⁸ Net als bij Luther staat bij Bonhoeffer de rechtvaardigmaking zonder vereiste voorwaarden vooraf centraal.⁷³⁹ Geloof zou anders verworden tot een monnikenideaal of leiden tot passivisme of religieus activisme. Beiden geven met eigen accenten aan dat navolging en geloof samenhangen. Bonhoeffer ziet de navolging als het antwoord op de roep van Christus en niet als abstracte eis.⁷⁴⁰ Ook bij Luther is dit terug te vinden.⁷⁴¹ Er is wel een verschil in opvatting tussen Bonhoeffer en Luther wat betreft de gerechtigheid van God. Bij Bonhoeffer moet men duidelijk

⁷³⁶ Nb. De gelijktijdigheid met Christus heeft tevens zijn neerslag gevonden in de werken van S. Kierkegaard. P. Huiting stelt in zijn masterthesis over de gelijktijdigheid bij Kierkegaard het volgende: “In het geloof kan een mens tijdgenoot worden van Jezus Christus, maar dat is ook niet het beslissende. Het allesbeslissende is of men in geloof Christus kan erkennen als de Zoon Gods, en of men Hem in gelijktijdigheid weet na te volgen. De mens die in de vernederde mens Jezus de mensgeworden God herkent, die is waarlijk gelijktijdig met Christus.” P. Huiting, *Tijdgenoot van Christus, Een onderzoek naar het verband tussen de gelijktijdigheid met Christus en de navolging van Christus in de latere werken van Søren Kierkegaard*, Sint Nicolaasga 2012, 91.

⁷³⁷ WA 2, 492, 21: “Niet door het doen van het goede worden wij gerechtvaardigd, maar omdat wij zijn vrijgesproken, daarom kunnen wij het goede doen.”

⁷³⁸ Bonhoeffer houdt net als Luther vast aan het “Donum spiritus (...) fecit nos alios homines.” WA 40 I, 572, 10-11. De Heilige Geest heeft ons tot andere, dat wil zeggen nieuwe mensen gemaakt.

⁷³⁹ Het geloof, is zowel bij Bonhoeffer, als bij Luther altijd *extra nos*. Vgl. DBW, 8, 558, maar ook WA 7, 69, 14: “Der Christ lebt in Christo per fidem....”

⁷⁴⁰ Vgl. DBW, 4, 47. Door het geloof verandert het handelen van de mens totaal in het geloof vervult de mens de geboden, niet als een abstracte eis, maar als antwoord op de roepstem van Christus.

⁷⁴¹ Zo ook: C. Tietz, Rechtfertigung und Heiligung, in: *Bonhoeffer und Luther, Zentrale Themen ihrer Theologie*, K. Grünwaldt / C. Tietz / U. Hahn (Hg.), Hannover 2007, 97 e.v.

zijn tijd verdisconteren en het feit dat hij ook kennis heeft gehad van de geschriften van Calvijn.⁷⁴² Calvijn onderscheidt mede door zijn denken over ‘dubbele genade’ en de ‘dubbele predestinatie’ rechtvaardiging van heiliging.⁷⁴³ Bonhoeffer accentueert meer dan Luther de noodzaak van de heiliging.⁷⁴⁴ Vandaar dat hij de stelling dat de gelovige gehoorzaam is, aanvult met een tweede stelling: alleen de gehoorzame gelooft. De weg tot geloof gaat via de gehoorzaamheid.⁷⁴⁵ Bij Luther ligt de nadruk meer op het geloof. In *Nachfolge* bij de meditatie bij het avondmaal stelt Bonhoeffer echter specifiek de vraag wat het sacrament concreet betekent voor het handelen van de navolgende gemeente.⁷⁴⁶

Rechtvaardiging en heiliging lijken bij Bonhoeffer wat meer dan bij Luther uit elkaar getrokken te worden.⁷⁴⁷ Dit heeft zeker ook te maken met zijn tijd, waarin een keuze tussen de ‘Bekennende Kirche’ en de ‘Deutsche Christen’ aan de orde was. Navolging was voor Bonhoeffer: durven kiezen voor de ‘Bekennende Kirche’. ‘Durven kiezen voor diegene die opkomt voor de mens in nood. Hij waarschuwt de ‘Deutsche Christen’ dat zij zich op dat moment rijk rekenen met een god die niet de weerloze God van de navolging is. Tegelijk stel ik dat toch ook bij Bonhoeffer de rechtvaardigmaking onlosmakelijk verbonden was aan de heiliging. Ook al had dit volgens Bonhoeffer het gevaar in zich dat God en mens niet meer te scheiden zijn. De mens vergoddelijkt. De *theologia crucis* houdt de gelovige mens echter genoeg in het spoor van de genade.⁷⁴⁸ Daarnaast moet bedacht worden dat voor Bonhoeffer de heiliging een minder individualistische zaak is. De heiliging speelt zich ook binnen de *ecclesia* af.⁷⁴⁹

Ten tweede: zoals in de eerdere hoofdstukken naar voren is gekomen, speelt de *theologia crucis* een belangrijke rol bij Luther. Ook Bonhoeffer neemt de *theologia crucis* uiterst serieus en weet die in zijn bijzondere historische situatie te interpreteren.

⁷⁴² Vgl., E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Theologe-Christ- Zeitgenosse*, druckerei Georg Wagner, München, 1967, 119 en 198.

⁷⁴³ Calvijn ziet net als Luther wel dat Christus in de gelovige aanwezig is, *Christus in nobis*. De dubbele genade bij Calvijn houdt in dat de gelovige onmiddellijk gerechtvaardigd wordt in de ogen van God. De heiliging echter is niet het gevolg van de rechtvaardigmaking, maar van de vereniging met Christus. De vrolijke ruil zoals Luther die kent, zal men bij Calvijn niet aantreffen. Vgl. A. Mc Grath, *Christelijke Theologie, een introductie*, 391-400.

⁷⁴⁴ Zo ook: C. Tietz, ‘Rechtfertigung und Heiligung’, 103.

⁷⁴⁵ *DBW*, 4, 51: “Der Weg zum Glauben geht durch den Gehorsam gegen den Ruf Christi. Der Schritt wird gefordert, sonst geht der Ruf Jesu ins Leere...”

⁷⁴⁶ *DBW*, 4, 209.

⁷⁴⁷ E. Bethge geeft in het ‘Nachwort’ op *Nachfolge* aan dat er een lijn is tussen Bonhoeffer en Kierkegaard. Bonhoeffer gebruikte W. Kütemeyers Kierkegaardbloemlezing voor zijn *Nachfolge*. Hij herhaalt de kritiek van Kierkegaard dat Luther teveel nadruk legt op de rechtvaardigmaking ten opzichte van het daadkarakter van het geloof. Vgl. *DBW*, 8, 179-180. Luther wilde het geloof weer in het juiste spoor zetten. Maar merkt Kierkegaard dan op: laten we echter nooit vergeten dat zijn (Luther) leven de werken uitdrukte (*DBW*, 8, 179 zie noot 5). Bij Bonhoeffer betekent dat gehoorzaam zijn in deze situatie in deze tijd.

⁷⁴⁸ Vgl. D. Bonhoeffer, samengesteld door E. Bethge, *Wer ist und wer war Jesus Christus*. Hamburg, 1962, 102 e.v. (nb. niet opgenomen in *DBW*).

⁷⁴⁹ Vgl. T.G. van der Linden, *Volgenderwijs*, 15.

ren.⁷⁵⁰ Navolgen betekent voor Bonhoeffer dat men lid wordt van de kruisdragende gemeente.⁷⁵¹ God heerst omdat Hij dient, zegt Bonhoeffer.⁷⁵² Christus aan het kruis is de verborgen koning van het verborgen rijk van God.⁷⁵³ Er is hier een duidelijke relatie te vinden met de 'verborgen God' zoals die ook bij Luther ter sprake komt.

Ten derde: Luther ziet de wet functioneren in de strijd tegen de zonde. De wet verkondigt het failliet van de mens. Tegelijkertijd wordt die mens vergeving en vervulling van de wet aangeboden in Christus. Ook die dialectiek van 'wet' en 'evangelie' ontbreekt bij Bonhoeffer niet.⁷⁵⁴ Beiden zien de wet functioneren in de strijd tegen de zonde en tegen de goedkope genade, opdat men vlucht in Christus. De zekerheid van het heil ligt in Christus. Voor conditionaliteit van de werken zijn beide even beducht als voor goedkope / gemakkelijke genadeprediking. Het evangelie is bevrijding tot dienst aan de naaste, in de navolging.⁷⁵⁵ Juist zo ontstaat er een wisselwerking tussen wet en evangelie. Bonhoeffer actualiseert de gedachte van Luther over de vreemde gerechtigheid zo, dat er een directe en levende relatie blijft tussen geloven en gehoorzamen.⁷⁵⁶ Gehoorzaamheid maakt vrij. Daarom kon Luther in één adem zeggen: "Een christen is een vrije heer over alle dingen en niemand onderdanig. Een christen is een gehoorzaam dienaar van alle dingen en ieder onderdanig."

Ten vierde: zowel Luther als Bonhoeffer geven aan dat de christen in de wereld moet blijven,⁷⁵⁷ juist om zijn 'anders-zijn' duidelijker te laten uitkomen. Zowel Luther als Bonhoeffer roepen de christen in de wereld terug, juist zo wordt hun 'anders-zijn', of zoals Bonhoeffer het noemt wereldvreemdheid, zichtbaar.⁷⁵⁸ De kerk moet duide-

⁷⁵⁰ Vgl. C. Gremmels, *Luther und Bonhoeffer, zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne*, 139 ff.

⁷⁵¹ DBW, 4, 95: "Das ist also die Verheißung für die Nachfolgenden, Glieder der Kreuzgemeinde zu werden, Volk des Mittlers, Volk unter dem Kreuz zu sein."

⁷⁵² DBW, 1,116: "De Paradoxie dieses Herrschaftverbandes Gottes und des Menschen in der Offenbarung ist darin begründet, daß Gott herrscht, indem er dient; das ist im Begriff der Liebe Gottes gesetzt."

⁷⁵³ DBW, 11, 397: "Christus am Kreuz ist der verborgene König des verborgenen Reiches [Gottes]."

⁷⁵⁴ C. Gremmels, *Luther und Bonhoeffer, zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne*, 121: "Es kommt sogar zuweilen vor daß er Luthers Unterscheidungen von Gesetz und Evangelium und der beide Reiche benutzt. Aber diese Motive transponiert er in einen neuen Kontext und transformiert sie durch das Eingehen auf neue Fragen, etwa auf die Probleme einer christlichen Antwort angesichts des National-sozialistischen totalitären Staates und des Verfalls von > Religion< in einer säkularen Gesellschaft."

⁷⁵⁵ Vgl. C. Gremmels, *Luther und Bonhoeffer, zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne*, 190-229.

⁷⁵⁶ Vgl. N. Müller, 'Gesetz und Evangelium', 56: "Bonhoeffer hat hier den Gedanken Luthers von der 'fremden Gerechtigkeit', von der unsere eigene neue Gerechtigkeit herkommt und lediglich abgeleitet ist, streng durchgehalten und zugleich für eine Situation energisch aktualisiert, in der die Beziehung zwischen Glauben und Gehorsam nach beiden Seiten hin unerkennbar zu werden drohte."

⁷⁵⁷ Vgl. E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, 372-373.

⁷⁵⁸ DBW, 4, 261: "Die 'Weltfremdheit' des christlichen Lebens gehört mitten in die Welt, die Gemeinde, in ihr tägliches Leben hinein." "Indem Luther die Christenheit in die Welt zurückruft, ruft er sie erst in die rechte Weltfremdheit hinein."

lijk van de wereld afgegrensd zijn. Toch leidt de christelijke gemeente haar leven “midden in de wereld en geeft met haar gehele wezen en doen op ieder moment daarvan getuigenis, dat dit zijn van deze wereld vergaat.”⁷⁵⁹ Navolging is scheiding van de wereld, maar tegelijk niet de wereld verlaten. De christen is geen *homo religiosus*, maar een mens onder de mensen, een zondaar onder de zondaars, maar wel een zondaar met een roeping tot behoud van de wereld.⁷⁶⁰ Het *er-zijn* met de ander, waarbij de enkeling zowel als het geheel van de gemeente ongedeeld en ongescheiden samen zijn, is een gedachte die zowel bij Bonhoeffer als Luther terug te vinden is.⁷⁶¹

Ten vijfde: zowel bij Luther als bij Bonhoeffer is de menswording van God de kern van hun denken. Die menswording van God en de daaruit voortvloeiende verzoening brengen de wereld weer onder Gods heerschappij. Christus zelf is gekomen, niet om de werken van de schepping te verbreken, maar om die te bewaren en te vervullen.⁷⁶² In deze wereld klinkt de roep tot navolging. Bonhoeffer maakt duidelijk dat er geen twee werkelijkheden zijn. Er is maar één werkelijkheid en dat is de in Christus geopenbaarde werkelijkheid van God, die in de wereld komt. Ten diepste is dat ook het geheim van de *Disciplina Arcani*. De *Disciplina Arcani* maakt een samenkomen juist mogelijk.⁷⁶³ Er zijn dus ook geen twee gebieden, maar er is slechts één domein waar Christus zich openbaart en waarin God en wereldwerkelijkheid met elkaar zijn verenigd.⁷⁶⁴ Bonhoeffers benadrukken van de christologische dimensie binnen de gemeente betekent niet een reserveren van Gods aanwezigheid in Christus voor de gemeente alleen, maar integendeel juist het present stellen van God in de wereld.⁷⁶⁵ Bij

⁷⁵⁹ DBW, 4, 266. Bonhoeffer doorbreekt, om met Bethge te spreken, de steeds hogere muren van de tweerijkenleer ten gunste van een denken in twee regimenten al in de *Nachfolge*. Vgl. Dietrich Bonhoeffer. Dargestellt von E. Bethge, Überarbeitete Neuausgabe, Hamburg 2006, 137.

⁷⁶⁰ Vgl. B. Rietveld, *Saecularisatie als probleem der theologische ethiek, inzonderheid in verband met gedachten van Dietrich Bonhoeffer en Friedrich Gogarten*, 162: “Bonhoeffer wil het leven niet verdelen in twee stukken, waarbij God in bepaalde situaties ‘religieus’ te hulp geroepen wordt en de mens het normale zelf verzorgd. Hij ziet daarbij God weggedrongen worden. De mens komt met alles zelf klaar. En inderdaad, in bepaalde gevallen kan een psychiater beter helpen dan een predikant. Om de tweedeling nu te ontgaan oppert hij het leven *etsi Deus non daretur*. Men kan de tweedeling op andere wijze ontgaan, namelijk zo, dat Gods hand in alles is. Dan heeft de gelovige ook in de gang naar de psychiater te doen met God, die met ons is, zonder meer, zonder vorm van verlating. Een leven met God door de Heilige Geest zonder dualisme.”

⁷⁶¹ Vgl. J. Ligus, *Das Verständnis der Kirche*, 118-119.

⁷⁶² Vgl. WA 32, 66-76.

⁷⁶³ Vgl. J.M. Meier, *Weltlichkeit und Arkandisziplin bei Dietrich Bonhoeffer*, München 1966. Meier zegt op 81, dat Christus als de werkelijke (‘Weltlichkeit’) en Christus als de aanwezige (*arcantum*) samengenomen moeten worden in Christus als het midden, als midde-laar.

⁷⁶⁴ DBW, 6, 43: “Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbar geworden Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit. (...) Es gibt daher nicht zwei Räume, sondern nur den einen Raum der Christusverwirklichung, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit mit einander vereinigt sind.”

⁷⁶⁵ Vgl. A. Dumas: *Une théologie de la réalité, D. Bonhoeffer*, Geneve 1968, 182: “Dieu est, en Jésus-Christ, présent au milieu de la réalité du monde. La vérité de cette réalité se dit de manière différente selon les époques, en accord avec l’interlocuteur, le contexte et le lieu...”

Bonhoeffer is de werkelijkheid alleen maar op die wijze, dat wil zeggen paradoxaal, te begrijpen. Goddelijk en wereldlijk zijn met elkaar vervlochten, maar toch te onderscheiden. Zijn navolgingsbegrip is derhalve te typeren als polemisch. Bonhoeffer doet dit om de kerk en Staat te behoeden voor sacralisering.

Ten zesde: Bonhoeffer staat als Schrifttheoloog in de school van Luther. Opvallend is dat hij net als Luther de Bergrede leest vanuit Christus. Zeker, hun methoden zijn niet gelijk. Bonhoeffer leeft vier eeuwen later. Bonhoeffer ziet de Bergrede ook niet als identiek met de openbaring van God in Jezus Christus, alhoewel dit in *Nachfolge* soms wel het geval lijkt.⁷⁶⁶ Hij zegt wel dat het Nieuwe Testament zijn waarde heeft als getuigenis van Christus. Christus ontsluit de Schrift. En dat kan bij Bonhoeffer ook niet anders, omdat Christus de middelaar is. Bonhoeffer deelt dus de stelling dat de Bijbel voor de theologie en de kerk centraal staat met Luther en de andere reformatoren. Bonhoeffer maakt net als Luther een onderscheid tussen de *claritas externa* en de *claritas interna* van de Schrift. Toegang tot de *claritas externa* heeft ieder mens. De Bijbel laat zich immers lezen als ieder ander boek. Maar het wezen van de Bijbel, de *claritas interna*, ontsluit zich alleen voor hen die het wagen in de Schrift het woord te horen van Hem die tot de mens komt en tot hem spreekt en hem met zijn vragen niet alleen wil laten.⁷⁶⁷ Ook hier is de *Disciplina Arcani* terug te vinden. Bonhoeffer is wel eens bekritiseerd als *biblicistisch* of ‘vormodern’.⁷⁶⁸ Bonhoeffer wijst de uitkomsten van de historisch-kritische exegese niet af, net zomin als hij wil blijven staan bij een filologische en historische uitleg. Maar wat voor hem het belangrijkste is, is de kritische ontvangst van de tekst. Eigenlijk spreekt hij over een relatie die er is tussen de tekst en de lezer / uitlegger. Op grond hiervan stel ik dat Bonhoeffer in zijn Schriftgebruik eigentijds in de buurt van Luther blijft.

Ten zevende: Bonhoeffer schrijft in zijn *Nachfolge*: “Um der Menschwerdung des Sohnes Gottes willen ist Gottesdienst vom Bruderdienst nicht mehr zu lösen.”⁷⁶⁹ Door deze zin ontstaat er een gelijktijdigheid met Christus en de mogelijkheid tot ‘Stellvertretung’ die heel dicht ligt bij de ‘fröhliche Wechsel’ van Luther, maar ook bij zijn denken rond de *Deus absconditus*.⁷⁷⁰ Maar ook het geloof dat de gelovige met Christus verbindt op een zeer nauwe wijze. Christus neemt de plaats in van de gelovige;

Le lieu où délivrer le vérité de la réalité change, non son contenu. L’espace de Dieu est le monde, le secret du monde la présence cachée de Dieu. Jésus-Christ est la structuration de cet espace et le nom de ce secret.”

⁷⁶⁶ Alhoewel Bonhoeffer in het eerste hoofdstuk van *Nachfolge* wel een aanzet geeft tot oud-testamentisch denken, schrijft hij enkele jaren later in een brief op tweede Advent 1943: *DBW*, 8, 226: “In der ‘Nachfolge’ habe ich diese Gedanken nur angedeutet und nachher nicht richtig durchgeführt. Das muß nun später geschehen.”

⁷⁶⁷ *DBW*, 14, 145.

⁷⁶⁸ G. Krause spreekt in een artikel over Dietrich Bonhoeffer in *TRE* 7, 55-66 op 59 over een: “fast antimodernistisch anmutenden Bibelgrundlage” in Bonhoeffers werk.

⁷⁶⁹ *DBW*, 4, 125.

⁷⁷⁰ Vgl. ook K. Lehmkuhler, Christologie, in: *Bonhoeffer und Luther, Zentrale Themen ihrer Theologie*, K. Grünwaldt / C. Tietz / U. Hahn (Hg.), Hannover 2007, 59. Hij schrijft: “Es geht vielmehr darum, dass die beiden Lehren von der Person und vom Werk Christi letztlich konvergieren, weil sie durch ein einziges, für beide zentrales Wesensmerkmal bestimmt werden, Bei Luther heißt dies „communicatio idiomatum“ und „fröhlicher Wechsel“, bei Bonhoeffer lautet es „Pro-me-struktur”.”

de gelovige mag de plaats van Christus innemen. Hier zit ook een dubbele plaatsbepaling in. Men is voor de ander een 'Christus', maar achter de ander kan men ook een 'Christus' zien. Het leven van Christus was ten behoeve van medemensen gericht op 'Stellvertretung' en daarmee op 'Dasein-für-andere' en 'Tragen'. In navolging van Christus weet men zich verantwoordelijk voor het welzijn van anderen. Het leven wordt pas dan dragelijk indien men gemeenschap ervaart en elkaar door het leven draagt.

Ten achtste: zowel Luthers geschrift over de Bergrede, als Bonhoeffers *Nachfolge* is pastoraal van toonzetting. Het gaat bij beiden om de positie van de christen in deze wereld. Natuurlijk is er ook accentverschuiving. Bij Luther stond het verhaal van de menswording van Christus aan de basis van zijn spiritualiteit, God die mens wordt, die afdaald en bij de mensen wil wonen.⁷⁷¹ Bij Bonhoeffer staat de gehoorzaamheid aan de Bergrede centraal. De Bergrede die als een concrete leidraad voor het handelen moet worden uitgelegd. Gehoorzaamheid is een essentieel bestanddeel van het geloof. Bonhoeffer breekt daarmee met een denken dat geloof en leven uiteenhoudt. Dit denken beroept zich op de onverdiende genade die volgens hem door Luther is 'herontdekt'.⁷⁷² Maar alhoewel bij Bonhoeffer het daadkarakter een wat zwaarder accent krijgt, is zowel bij hem als bij Luther de navolging een direct gevolg van het geloof.

Opvallend is dat Bonhoeffer het daarbij in de lijn van Luther weer opneemt voor de biecht.⁷⁷³ Sinds de teloorgang van de biechtpraktijk heeft de 'goedkope genade' zijn intocht gedaan. Bonhoeffer is net als Luther niet een theoloog die vanuit een positivistisch mensbeeld leeft. Dat verheft de één alleen maar boven de ander. Het gaat hen om broederschap of zusterschap, waarin men samen strijdt tegen het kwaad. In de Schmalkaldische artikelen van 1537 noemt Luther vijf middelen die God als hulp aan de mensen gegeven heeft: prediking, doop, avondmaal, biecht en als laatste: *mutuum colloquium et consolationem fratrum* (Gesprek en troost van de broeders en zusters).⁷⁷⁴ Voor Bonhoeffer moet de kerk niet alleen een verkondigende kerk zijn, maar zij moet er ook zijn voor de wereld. Daar ziet hij wel een gevaar voor de reformatie, want een kerk zonder navolging is ongeloofwaardig.⁷⁷⁵

Ten negende: tot slot nog aandacht voor de wijze waarop Bonhoeffer Luthers denken in twee regimenten interpreteert in zijn tijd. Daarbij richt ik me hier met name op het verzet tegen de overheid, het zogenaamde 'Widerstandsrecht'. Ik beperk me hier tot de laatste levensperiode van Bonhoeffer en merk op dat Bonhoeffer in *Nachfolge* schrijft

⁷⁷¹ Hierbij merk ik wel op dat voor Luther de geboorte van Jezus tegelijk het begin is van zijn lijdensgeschiedenis. Vgl. ook K. Lehmkuhler, *Christologie*, 60: "Für Luther ist bereits die Geburt Jesu nicht nur Teil der exinatio, sondern auch Begin der Passion, nota bene: des Leidens nicht nur der menschlichen Natur in Christus, sondern Gottes selbst, das in der tiefsten Anfechtung im Garten Gethsemane und am Kreuz seinen Höhepunkt finden wird."

⁷⁷² *DBW*, 4, 36, 37: "Luther habe die Erkenntnis der unverdienten Gnade als „Resultat“ seiner Nachfolge Jesu Christi gewonnen (...) von den Nachfaren [wurde sie] zur prinzipiellen Voraussetzung einer Kalkulation gemacht."

⁷⁷³ *DBW*, 14, 751 ff.

⁷⁷⁴ Vgl. *Vom wahren Herzenstrost. Martin Luthers Trostbriefe*, ausgewählt und eingeführt von P. Scheurlen, Stuttgart 1930, Brief vom 7-10-1534. Het woord *frater* heb ik inclusief vertaald.

⁷⁷⁵ *DBW*, 6, 59.

dat de leerlingen van Jezus vrede houden en dat zelfs het boze met vrede bejegend moet worden. En: de vredestitelers zullen met Christus het kruis dragen.⁷⁷⁶ Het gaat niet om vrede tegen elke prijs, de vrede moet recht en billijk zijn.⁷⁷⁷ Daar komt Bonhoeffer dicht bij Luther. Het tweede wat ik daarover bij Bonhoeffer kan opmerken is de betekenis van het lijden. Bonhoeffer geeft aan dat de leerlingen van Jezus in de navolging liever lijden dan anderen leed berokkenen.⁷⁷⁸ “Die Friedfertigen werden mit ihrem Herrn das Kreuz tragen; denn am Kreuz wurde der Friede gemacht.”⁷⁷⁹ Wees bereid het lijden te dragen, de christen hoeft niet met het boze af te rekenen, dat doet Jezus. Bonhoeffer stelt dan dat in de reformatorische uitleg een onderscheid is ingevoerd tussen persoon en ambt.⁷⁸⁰ Alles nu wat de persoon betreft, daarin moet de christen het lijden in liefde aanvaarden. Maar in de verantwoordelijkheid van het ambt zal vanuit diezelfde liefde gekozen moeten worden voor een verzet tegen de boze.⁷⁸¹ Bonhoeffer merkt daarbij op dat de onderscheiding tussen persoon en ambt Jezus vreemd is en wijst zo op een van de moeilijkheden in Luthers uitleg. Bonhoeffer doet dan een beroep op de *Disciplina Arcani*: “Aber nicht nur das richtende Wort ist dem Jünger verboten, sondern auch das verkündigende Heilswort der Vergebung an den Anderen hat seine Grenze.”⁷⁸² De paarden mogen niet voor de zwijnen geworpen worden. In zijn ‘Ethik’, ontwikkelt Bonhoeffer zijn denken dan verder. Daarvoor gebruikt hij zijn onderscheiding tussen ‘het laatste’ en ‘het voorlaatste’. Verzet hoort dan bij ‘het laatste’.⁷⁸³ Verzet behoort te geschieden in een verantwoordelijke afweging met inachtneming van alle omstandigheden en met het oog op de laatste werkelijkheid van de menswording van God in Jezus Christus. Bonhoeffer ontstijgt met deze redenering Luthers denken in twee regimenten. Of eigenlijk vult hij die aan met het begrip verantwoordelijkheid. En Bonhoeffer neemt dan als gelovig mens plaatsvervangend zijn verantwoordelijkheid voor het verzet met een concrete aanzet tot omverwerping van het (nazi)regime.⁷⁸⁴ Zo wordt hij in zijn situatie tijdgenoot.⁷⁸⁵

⁷⁷⁶ DBW, 4, 107.

⁷⁷⁷ Billijk: Latijn: *equitas*. Vgl. WA 19, 623-662.

⁷⁷⁸ Vgl. DBW, 4, 108.

⁷⁷⁹ DBW, 4, 108.

⁷⁸⁰ Vgl. DBW, 4, 137. Zo ook: WA 32, 393 e.v. Zie ook voorgaande hoofdstukken.

⁷⁸¹ DBW, 4, 137: “Die reformatorische Auslegung hat an dieser Stelle einen entscheidenden neuen Gedanken eingeführt, daß nämlich zu unterscheiden zwischen dem, was mir persönlich und dem, was mir in meinem Amt, d.h. in meiner von Gott aufgetragenen Verantwortung zuleide getan wird. Habe ich im ersten Fall zu handeln, wie Jesus gebietet, so bin ich doch in zweiten Fall davon entbunden, ja um der wahren Liebe willen verpflichtet, umgekehrt zu handeln, nämlich Gewalt gegen Gewalt zu setzen, um den Einbruch des Bösen zu widerstehen. Hieraus rechtfertigt sich die Stellung der Reformation zum Krieg, zu jedem Gebrauch der öffentlichen rechtlichen Mittel zur Abwehr des Bösen.”

⁷⁸² DBW, 4, 180.

⁷⁸³ DBW, 6, 144: “Widerstand, das ist das Letzte, ja, das nur noch letzte Wort und letzte Verhalten angesichts des kommenden Endes.”

⁷⁸⁴ Vgl. DBW, 6, 256. En in DBW, 8, 99 noemt Bonhoeffer het zo: “Widerstand im ‘Geist der Kraft und der Liebe und der Besonnenheit.’”

⁷⁸⁵ Op de vraag: hoe het nu was met het Bijbelwoord, dat wie het zwaard opneemt, ook door het zwaard zal vergaan, antwoord Bonhoeffer in ‘Ethik’: “Wij moeten accepteren dat wij onder dit gericht vallen, maar nu zijn er mensen nodig die de gelding van dit woord op zich nemen.”

Afsluitend meen ik te kunnen zeggen dat Bonhoeffer op de centrale punten van het denken over de navolging Luther volgt en kritisch verdisconteert, waarbij met name de context van de tijdsomstandigheden dat kritisch verdisconteren bepaalt. Bij beiden geldt dat het er niet om gaat dat wij Christus nadoen om als Hem te zijn, maar omdat de gerechtigheid onverdiend van God ontvangen wordt. Daarom kan men als gevolg daarvan het goede doen onder de mensen. Beiden hebben dat met vallen en opstaan geprobeerd in hun leven. Bonhoeffer heeft geprobeerd in de lijn van Luther te denken, maar heeft hem niet kritiekloos geïmiteerd. Juist daardoor is hij tot een gelukkige receptie van Luthers denken gekomen, zowel in de navolging als in zijn denken in twee regimenten.

Hoofdstuk 6: Dwarsverbindingen

*Er zijn vele wegen
maar de juiste weg
is de weg ertegen
Niet de weg eronder
dat is onderkruiperig
Niet de weg erover
dat is pluimstekerij
Maar de weg ertegen
tegen alle wegen in
En dat is van de wijsheid
nog maar het begin.*

Bertus Aafjes

6.1 Inleiding

Het gedicht van Bertus Aafjes laat naar mijn mening iets wezenlijks zien van de navolging. Of hij het zo bedoeld heeft, weet ik niet, maar navolging is vaak de weg ertegen. In het leven van Luther en Bonhoeffer is dit ook tot uiting gekomen. Het volgen van Christus is geen weg zonder juk. Beiden hebben dit in hun leven ervaren, toch hebben beiden ondervonden dat het juk van Christus zacht is en zijn last licht. Dit is een geloofsuitspraak, waarvan ik meen dat die voor allen die Christus navolgen opgaat. De weg ertegen, dat is geen makkelijke weg, maar een weg vol onzekerheid. Het liefst kiezen wij een weg vol onderkruiperij en pluimenstrijkerij. Maar de weg ertegen kan tot verrassende en vernieuwende in- en uitzichten leiden. En in feite is deze weg ook de weg van de traditie van de gemeente van Christus. De dienst aan de God van het Woord is altijd cultuurkritisch. Dit is al terug te zien in het handelen van de profeten in het Oude Testament, van Jezus in het Evangelie, maar ook van Paulus in de Handelingen en de Brieven. Paulus maakt gebruik van tegenstellingen: wet – evangelie; vlees – Geest. Op een dialectische wijze maakt Paulus dan duidelijk: we leven weliswaar in het vlees, maar we zijn van de Geest; en dus moeten wij niet naar het vlees leven, maar naar de Geest. Ook Luther maakt gebruik van deze tegenstellingen en deze dialectiek, zoals in zijn uitleg in de Bergrede te zien is en hij probeert ze te verdisconteren in zijn denken over navolging. Luther leefde, ondanks allerlei ontwikkelingen in zijn tijd zoals de opkomst van het humanisme en de strijd met de Turken, in een door en door christelijke cultuur. Toch stond hij voor de grote gelovige opgave om binnen die christelijke cultuur aan de overheid een eigenstandigheid toe te kennen los van de kerk en in dat geheel de navolging te concretiseren.

Onze cultuur is een geheel andere: Wij leven in een postchristelijke cultuur. Dat betekent dan ook dat een hermeneutische vertaalslag nodig is, willen we Luthers erfenis voor onze tijd relevant te maken. Een belangrijke hulp daarbij is het denken van Dietrich Bonhoeffer. Hij heeft getracht het werk van Luther op een juiste wijze te recipiëren in een tijd vol dreiging en onzekerheid, die ook al in de fundamentele postchristelijk was. De weg van het evangelie van de navolging is dus de weg erte-

gen. Iets van dat ‘haaks op het leven staande’ wil ook ik naar de huidige tijd brengen en daarom geef ik als afsluiting van deze studie inzicht in dat verrassende uitzicht waar ikzelf tegenaan gelopen ben.

Dat zal ik doen door een aantal dwarsverbindingen te tonen, die ons in het spoor van de navolging verder zouden kunnen helpen. En die zowel het ‘Weltliche’, de ‘Diesseitigkeit’, het ‘Vorletzte’ alsook het ‘Geistliche’, de ‘Jenseitigkeit’ en het ‘Letzte’ bij elkaar houden. Met deze dwarsverbindingen – dwarsliggers die een spoor mogelijk maken – probeer ik in te gaan op de in het eerste hoofdstuk geformuleerde onderzoeksvragen. Een aantal vragen heeft reeds in eerdere hoofdstukken een antwoord gevonden. Met name zal ik nog ingaan op de vraag: welke bijdrage biedt Luthers interpretatie van het begrip navolging aan de positiebepaling van de christen om te komen tot een verantwoord handelen in het geheel van de samenleving?

Om tot een beantwoording van deze vraag te komen zal dit hoofdstuk ook een iets ander karakter dragen dan voorgaande hoofdstukken. Systematisch theologisch wil ik een aantal zaken bij elkaar brengen. De centrale stelling die telkens bij Luther en bij Bonhoeffer is teruggekomen is: ‘geen dualisme, wel dualiteit’. Met deze stelling, waarin het denken in twee regimenten vertaald wordt, worden tegengestelde begrippen bij elkaar gehouden. Deze stelling lijkt zijn grond te vinden in de leesregel van Chalcedon en wil een aantal zaken veilig stellen.⁷⁸⁶ In dit hoofdstuk zal ik enerzijds onderzoeken of en hoe de leesregel doorwerkt bij zowel Luther als Bonhoeffer, maar anderzijds ook wil ik bezien hoe zij als een leesregel kan werken voor het spreken in het heden. Hoe werkt de stelling ‘geen dualisme, wel dualiteit’ en ook de leesregel van Chalcedon door naar de Godsleer, naar de justificatie, naar de mens en zijn handelen. Telkens komen er dan twee zaken aan de orde: de zijnswijze van God (*ontologie*) en het handelen van God in de geschiedenis. Onder het eerste valt de leesregel van Chalcedon, onder de laatste de *theologia crucis*. Uit het handelen van God blijkt hoe christocentrisch dat handelen is. Dat komt het sterkst tot uiting in de menswording van Christus en voornamelijk in zijn lijden en sterven. Bij de mens keert dit terug als een spiegel. De *theologia crucis* toont God die in Christus de gestalte van het menselijk lijden aanneemt en ons brengt bij de leesregel van Chalcedon.

De leesregel van Chalcedon over de *twee naturenleer* van Christus is een geheimenis van grote orde. Deze ‘twee naturenleer’ is geen beschrijving van Christus, maar wil juist aangeven hoe over Christus gesproken en gedacht moet worden, of preciezer, hoe *niet* over Christus gesproken en gedacht moet worden. We moeten spreken over Jezus Christus als mens en God, maar deze twee naturen mogen niet tegenover elkaar gezet worden. Het gaat niet om speculatieve theologie maar om een onderdeel van de negatieve theologie. De negatieve formuleringen die door het concilie gebruikt worden wijzen daarop.⁷⁸⁷

⁷⁸⁶ Al eerder heb ik dit zowel bij Luther als bij Bonhoeffer aangestipt. Vgl. H. 3, 4 en 5.

⁷⁸⁷ De voor dit onderzoek twee belangrijke zaken van het Concilie van Chalcedon uit Denzinger Schönmetzer: DS. 301 en 302, die handelen over Christus. DS. 301: “Aldus de heilige vaders volgende leren wij eenparig, dat onze Heer Jezus Christus één en dezelfde Zoon is, Dezelfde volmaakt in godheid, Dezelfde volmaakt in mensheid, waarachtig God en waarachtig mens, Dezelfde (bestaande) uit een redelijke ziel en een lichaam; eenswezens met de

Juist deze leesregel maakt de navolging mogelijk zonder de mens te vergoddelijken of God te vermenselijken. In de navolging is het belangrijk om in het spreken over Christus als middelaar twee kanten te tonen. Enerzijds is hij de persoon die in het midden staat. Dan gaat het over de *christologie* (*ontologie*). Anderzijds is hij degene die samenbindt in liefde. Dan gaat het om zijn werk, zijn heilshandelen (*oikonomia*). De *theologia crucis* is onlosmakelijk verbonden met dit heilshandelen. In dit heilshandelen vindt ook de navolging plaats. Enerzijds niet als een eis, want Christus heeft alles volbracht, maar anderzijds ook weer niet als een quiëties. Het heilshandelen van Christus, zijn leven en sterven, brengt de gelovige in verwondering. In Hem zien de gelovigen God, die zich mateloos naar de aarde blijft toekeren.⁷⁸⁸ In verwondering over dat heilshandelen worden de gelovigen vanzelf in het spoor van Christus gedrongen: de navolging. Christus die zegt: “Mijn juk is zacht en mijn last is licht.”

In het bovenstaande wil het volgende gezegd worden:

- A. De eis tot navolging van Christus.
- B. Om Christus na te volgen moet men weten, zowel wat Christus gedaan heeft als wie Hij is.
- C. Wat Christus gedaan heeft, betreft de *theologia crucis* en de *oikonomia*.
- D. Wie Christus is, betreft de christologie, in strikte zin de *ontologie*.
- E. Dit komt samen in Christus als middelaar.
- F. In de navolging komt in de *theologia crucis* het heil aan het licht. God die juist zijn Godheid toont in zijn ontferming.
- G. In verwondering over dat heil, verborgen in de *theologia crucis*, wordt de gehoorzaamheid tot navolging geboren.

De stelling ‘geen dualisme, wel dualiteit’ biedt dus een verrassend uitzicht op de *theologia crucis*.

Vader wat betreft zijn godheid, een Dezelfde eenswezens met ons wat betreft zijn mensheid; in alle dingen ons gelijk, alleen uitgezonderd de zonde; geboren uit de Vader voor (alle) eeuwen wat betreft zijn godheid; en in de laatste dagen Dezelfde voor ons behoud (geboren) uit de maagd Maria, moeder van God wat betreft zijn mensheid.” In Chalcedon wordt zo op vijf manieren de eenheid van Christus beleden: de eerste identiteit is de volmaakte godheid en de volmaakte mensheid; de tweede identiteit is waarlijk God en waarlijk mens; de derde is Vader naar godheid; de vierde is wij naar mensheid en de vijfde geboren uit de Vader, geboren uit Maria. DS. 302: “Eén en dezelfde Christus, Zoon, Heer, Eniggeboren is gekend in twee naturen, zonder vermenging, zonder verandering, zonder verdeling, zonder scheiding. Het verschil van de naturen is geenszins opgeheven vanwege de vereniging, maar veeleer zijn de eigenschappen van beide naturen bewaard samenkomend in één persoon en één zelfstandigheid niet gedeeld of verdeeld in twee personen maar één en dezelfde Zoon en Eniggeborene, de goddelijke Logos, de Heer Jezus Christus; zoals de profeten van te voren over Hem en Jezus Christus zelf hebben geleerd en het symbool der vaders ons heeft overgeleverd.”

⁷⁸⁸ In de liturgie wordt dit gevierd bij de Doop / Doopsel en bij het Avondmaal / Eucharistie. Wat betreft de doop: in de paasnacht wordt de nieuwe paaskaars, die Christus verbeeld, in het doopbekken gedompeld. Uit het doopbekken komt als uit de moederschoot het volk van God tevoorschijn, de gedoopten, zij die het stempel van Christus dragen. Wat betreft de maaltijd van de Heer, het gebroken brood verwijst naar / is de Heer, die in ons komt.

In de onderstaande paragrafen zal ik bestuderen welke gevolgen de stelling ‘geen dualisme, wel dualiteit’ heeft voor de Godsleer, de naaste, het individu en de kerk. Daarnaast wil ik aanzetten voor een verdere discussie formuleren. De verschillende opmerkingen hangen onderling vaak samen en mogen niet los worden gezien van wat in het voorgaande behandeld is.

6.2 De leesregel van Chalcedon als hermeneutische sleutel bij Luther en Bonhoeffer

Een opmerking over de invloed van de leesregel van Chalcedon betreffende de ‘twee naturenleer’ van Christus bij Luther en Bonhoeffer is hier op zijn plaats. In de gedachten omtrent de (bestudeerde) theologie van Luther en Bonhoeffer zie ik de leesregel van Chalcedon als een ‘hulplijn’ om tot een verdere doordenking van de twee-regimentenleer te komen.⁷⁸⁹ Ik gebruik de leesregel als ‘hermeneutische sleutel’ om tot een beter begrip en inzicht te komen. Terrecht kan men opmerken dat er voor de twee regimentenleer geen directe grond gevonden kan worden in de twee naturenleer van Chalcedon. Daar geeft de overlevering van Luthers teksten te weinig aanleiding toe. Het gaat dus niet om een zakelijke verankering van de leer van de twee regimenten in het dogma van de twee naturenleer, maar om een geconstateerde opvallende gelijkenis, die mij de twee regimentenleer beter heeft doen begrijpen.

6.2.1 Chalcedon bij Luther

Allereerst dient opgemerkt te worden dat bij Luther de dogmatische beelden op de achtergrond treden tegenover het praktisch onderricht aan de gemeente.⁷⁹⁰ Luther geeft aan dat Christus niet in dogmatische beeldvorm in ons leeft, maar in werkelijkheid.⁷⁹¹ Dit wil niet zeggen dat Luther de dogma’s van de eerste vier eeuwen niet serieus neemt. Hij ziet ze, overigens net als de Westerse kerk tot dan toe, als dogmatische hulplijnen waarop hij zijn religieuze en ethische onderricht baseert. Het geloof heeft niet de dogma’s tot voorwerp, maar het Levende Woord. Het gaat om Christus-in-ons. Niet alleen de historische Christus staat daarbij centraal, maar het samenvallen van de historische Christus en de Christus in ons. Immers: “Het geloof heeft nooit tot voorwerp: voorbijgane, maar altijd toekomstige zaken”, aldus Luther.⁷⁹²

⁷⁸⁹ Men zou hier tevens kunnen kiezen voor het concilie van Nicea. Dat doe ik echter niet, omdat in het concilie van Chalcedon de twee naturenleer van Christus een bepaalde climax bereikte. Met Graafland stel ik dat de verdere bezinning op de twee naturenleer in Chalcedon belangrijk was en is, maar dat tevens ‘een uiterste bereikt is in het omschrijven van het geheimnis van de persoon van Jezus Christus.’ C. Graafland, *Wie zeggen de mensen dat ik ben. Over de persoon van Jezus Christus*, Kok, Kampen, 1982, 43-45. Vanwege die volledigheid en uitkristallisering van de twee naturenleer kies ik voor Chalcedon als uitgangspunt. Wanneer ik dan spreek over de leesregel van Chalcedon, bedoel ik de leer van Chalcedon aangaande de twee naturen.

⁷⁹⁰ Zie: O. Noordmans, *Verzameld Werk*. Deel I, Kampen 1978, 191: “Als Mozes vermaalt Luther de dogmatische beelden, die hij in de kerk aantreft en werpt ze in het water voor het volk.”

⁷⁹¹ WA 40 I, 546, 27: “vivit autem et operatur in nobis non speculative, sed realiter, praesentissime et efficacissime.”

⁷⁹² WA 8, 323: “Fides nunquam est praeteritarum rerum, sed semper futurarum.” Vgl. ook Hebr. 11,1: “Het geloof nu is de zekerheid, der dingen die men hoopt.” Ook dit wijst vooruit.

Het geloof is eigenlijk Christus zelf in de gelovige en eveneens is Christus de zin van het geloof.⁷⁹³ Dit ligt ook ten grondslag aan het *simul iustus et peccator*. Het gaat Luther dus om de Christus die in ons zeer actueel en zeer werkzaam is⁷⁹⁴ en niet om een historische verschijning in de chronologische zin van het woord.⁷⁹⁵ De dogma's staan bij Luther dus altijd in dienst van de *soteriologie*.

De discussie betreffende het dogma van Chalcedon is zeer divers. Veelal wordt aangenomen dat Luther zich distantieerde van het dogma van Chalcedon.⁷⁹⁶ Het is waar dat Luther bezwaar maakte tegen vooral een verheerlijking van concilies die ze boven de Schrift plaatste.⁷⁹⁷ Maar Luthers kritiek richt zich meestal niet tegen het oudkerkelijke dogma als zodanig, maar tegen de scholastische, speculatieve behandeling ervan.⁷⁹⁸ Luther geeft wel degelijk aan dat de eerste vier concilies voor de kerk tot zegen zijn geweest en onder de zegen van de Heilige Geest hebben gestaan. "Sie haben gesehen, das die ersten Concilia im geyst gehend glaubwirdig sind worden."⁷⁹⁹ Luther neemt dan ook geen afstand van deze concilies, maar spreekt er waardierend over.⁸⁰⁰ Luthers weerstand tegen concilies nam met het ouder worden weliswaar toe, maar dat moet eerder gezien worden in het licht van zijn strijd met de leer van de toenmalige Rooms-Katholieke Kerk dan als een afwijzing van de concilies.

Wanneer het dogma van de twee naturenleer van Chalcedon als leesregel wordt gezien die in de negatieve theologie thuishoort, zijn er bepaalde parallellen aan te wijzen met het theologische denken van Luther. Het dogma van Chalcedon is als een hulplijn te gebruiken om het vaak paradoxale denken van Luther, waarin hij contradictoir tegenover elkaar staande uitspraken wil relateren, beter te begrijpen. In mijn

⁷⁹³ WA 2, 719, 8: "So vill du gleubist, so vill du hast."

⁷⁹⁴ WA 1, 140, 21: "Christus sit otiosus, Imo actuosissimus est." Het gaat hier dus ook om het bezigzijn van Christus.

⁷⁹⁵ A. McGrath geeft aan dat Luthers opvatting van geloof drie componenten bevat: 1. Geloof verwijst naar een persoon, niet alleen naar een historisch gebeuren. 2. Geloof heeft te maken met het vertrouwen op Gods beloften. 3. Geloof verenigt de gelovige met Christus. Vgl. A. McGrath, *Christelijke Theologie. Een introductie*, Kampen 1997, 147 e.v.

⁷⁹⁶ Vgl. H. Wiersinga, *De verzoening in de theologische discussie*, Kampen 1972, 92-93. Zie ook de discussie hierover bij J. Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn*, Amsterdam 1983, 6-23. Op 68 e.v. schrijft Koopmans: "Wel moet bedacht worden dat de discussie aan Luther feitelijk is opgedrongen. Zwingli's scherpe onderscheiding der twee naturen van Christus bracht een element in het gesprek waarop van Luthers zijde een antwoord volgen moest."

⁷⁹⁷ Vgl. WA 50, 602, 7: "Und wie müste man thun, Wenn gleich dis Concilium verlorn were? der Christliche glaube müste darumb nicht versincken, Ist doch wol mehr und nutzlicher verlorn, weder dis Concilium ist."

⁷⁹⁸ Vgl. J. Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn*, Amsterdam 1983, 19. Zie ook 93: "Het pastoraal karakter van de reformatorische theologie drijft de speculatie uit."

⁷⁹⁹ Vgl. WA 8, 150, 34.

⁸⁰⁰ Vgl. C. Tecklenburg Johns, *Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz*, Berlin 1966, 43-80: "Den theologischen Konzilsgehalt jener vier Synoden aber, also ihre christologischen und trinitarischen Aussagen erkannte Luther stets vorbehaltlos und mit höchster Verehrung an.", 54.

verdere doordenking van Luther zal ik de leesregel aangaande de twee naturenleer, zoals die is geformuleerd door Chalcedon zo gebruiken. Hierbij geef ik het volgende ter overweging.

Een strikte scheiding tussen persoon en werk van Christus is bij Luther niet voorstelbaar.⁸⁰¹ Christologie en soteriologie horen onlosmakelijk bij elkaar.⁸⁰² Vanuit de twee naturen van Christus liggen er lijnen naar de soteriologie. In het bijzonder is dit bij Luther terug te vinden in zijn ‘fröhliche Wechsel’. In het geschrift: ‘Von der Freiheit eines Christenmenschen’ zegt Luther daarover het volgende: “So hatt Christus alle gütter und seligkeit, die seyn der seelen eygen. So hatt die seel alle untugent und sund auff yhr, die werden Christi eygen. Hie hebt sich nu der fröhlich wechsel und streytt. Die weyl Christus ist gott und mensch, wilcher noch nie gesundigt hatt, und seyne frumkeyt unbirwindlich, ewig und almechtig ist, tso er denn der glaubigen seelen sumd durch yhren braudtring, das ist d’ glaub, ym selbs eygen macht und nit anders thut, denn als hett er sie gethan tso müssen die sund ynnyhm vorschlundenn und erseufft werden.”⁸⁰³

In ‘Wider Latomus’ (1521) legt Luther opnieuw een verband tussen het spreken over de twee naturen van Christus en zijn spreken over zonde en genade, wet en evangelie, et cetera..⁸⁰⁴ Uit het slot van dit geschrift blijkt duidelijk hoe christocentrisch zijn theologie is. Zijn denken rond ‘Gesetz’ en ‘Evangelium’, van ‘Sünde’ en ‘Gnade’, van ‘Rechtfertigung’ en ‘Heiligung’ wordt in het Christusmysterie ontvouwd. Hij verbindt de soteriologie met de leer van de twee naturen van Christus, zijn Godheid en zijn mensheid. Eén persoon in twee naturen, onvermengd en tegelijk ongescheiden. Zo herdefinieert Luther Chalcedon in feite tot een *pastorale* regel, waarbij de ‘fröhliche Wechsel’ een centraal element is in deze herdefiniëring. Christus is voor de mens tot zonde geworden. *Gratia seu donum Dei impeccatificatum* – De mensheid van Christus wordt in de Godheid opgenomen, *homo deificatus* – en de zonde wordt opgenomen door de genade en is zoals Luther dat zegt ‘eingegnadeten Sünde’ geworden, *peccatum gratificatum*. Zo worden zowel zonde als genade ernstig genomen. Niet de zonde wordt gerechtvaardigd, maar de zondaar. De toorn van God wordt serieus genomen in het lijden van Christus. Maar tegelijk vindt ze ook haar meerdere in Jezus Christus. Zo is Hij de middelaar en maakt de ‘fröhliche Wechsel’ tussen Zichzelf en de zondaar mogelijk.

Het beeld van de ‘fröhliche Wechsel’ bevat zowel momenten afkomstig uit de bruidsmystiek, een arm meisje dat met de bruid trouwt die haar met al zijn goederen rijk maakt, als uit de oudkerkelijke leer dat Christus het menszijn heeft aangenomen. Christus neemt de zonde van de mens op zich en de mensen worden bekleed met

⁸⁰¹ Vgl. K. Zwanepol, *Een menselijke God*, de betekenis van Christus voor Luther, Boeken-
centrum, Zoetermeer, 2001, 107 e.v..

⁸⁰² Zo ook B. Lohse, *Luthers Theologie*, 239.

⁸⁰³ WA 7, 25, 28-26,1.

⁸⁰⁴ WA 8, 126, 23-27: “Nam qui de peccato et gratia, de lege et Euangelio, de Christo et homine volet Christianiter disserere, oportet ferme non aliter quam de deo et homine in Christo disserere. Ubi cautissime observandum, ut utramque naturam de tota persona enunciet cum omnibus suis propriis, et tamen caveat, ne quod simpliciter deo aut simpliciter homini convenit, ei tribuat.”

Christus gerechtigheid. Luther verdiept zo juist het denken in twee naturen.⁸⁰⁵ Christus is bij Luther dus *simul Deus et homo*. De christen wordt bekleed met Christus, met zijn vreemde gerechtigheid, die niet zijn bezit is, maar die hem wel bedekt. In de ruil ontmoeten God en mens dus elkaar, juist daar waar ze het scherpst tegenover elkaar staan. Antropologisch betekent dit dat de mens, als zondaar levend in de wereld, deelt in Gods scheppende gerechtigheid, die zich in Christus realiseert als verzoening en bevrijding. Zo wordt de mens opgenomen in het werk van God de schepper, die zijn werk en wereld niet prijsgeeft maar in hen (werk en wereld) tegenwoordig is met zijn liefde en gerechtigheid. Zo kan Luther zeggen: “een christen is in vrijheid heer van alle dingen en niemands onderdaan; een christen is in dienstbaarheid knecht van alle dingen en ieders onderdaan.” Uit de vrijheid en de verplichting ontspringt het beeld van het geloof. En dat beeld is Christus. Voor Luther is dit cruciaal, want zo kan Gods liefde gaan heersen over beide regimenten en wordt navolging in beide regimenten mogelijk. Het denken in twee regimenten is dus een hulplijn voor de navolging, die, nu nader bekeken, voort kan vloeien uit de leesregel van Chalcedon. Deze leesregel voorkomt zo concurrentie tussen God en mens.⁸⁰⁶

In de jaren 1528-1529 heeft Luther een reeks catechismuspreken gehouden. Deze preken zijn in het volgende jaar verwerkt in de ‘Grossen Katechismus’. Luther spreekt hier wel over de triniteit, het geloof in de triniteit onderscheidt de christenen van de Joden en de Turken, maar de twee naturenleer als zodanig komt dan niet voor. Die wordt wel in de preken genoemd.⁸⁰⁷ In de ‘Kleine Katechismus’ wordt de triniteitsleer niet genoemd, maar hier wordt wel de twee naturenleer voorgedragen: “Ich glaub dat Jesus Christus warhafftiger gott vom vatter jn ewigkeyt geboren und auch warhafftiger mensch von der junckfrowen Maria geborn sey.”⁸⁰⁸ Luther houdt de Godheid en de mensheid van God dicht bij elkaar. In één van de Tischreden zegt Luther dat de twee naturenleer boven het verstand uitstijgt, maar tegelijk ook de almacht van Christus in deze wereld aangeeft.⁸⁰⁹ J. Koopmans merkt op dat het werk van Christus zich bij Luther eenvoudigweg niet laat beschrijven zonder het dogma

⁸⁰⁵ Zo ook: J.T. Bakker, ‘Beeld dat blijft spreken: de vrolijke ruil’, in: *Luthers erfenis*, K. Zwanepol (red.), Zoetermeer 1996, 97.

⁸⁰⁶ Chalcedon wordt vaak verstaan als concurrentie tussen God en mens bevorderend. Maar het gaat niet om *theosis* / *theopoiesis*, de vergoddelijking van de mens, maar om God die afdaalt, mens wordt en door zijn Geest in ons komt. Chalcedon is derhalve ook een trinitarische leesregel.

⁸⁰⁷ Vgl. J. Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn*, Amsterdam 1983, 125 Koopmans maakt duidelijk dat Luther in zijn preken dikwijls uitleg geeft over de triniteit en de twee naturenleer.

⁸⁰⁸ WA 30 I, 249, 7.

⁸⁰⁹ WATr. II, 1265: “Die zwei Naturen in Christo kann kein Mensch begreifen. Dass Christus Gott und Mensch sei, das ist wider alle Vernunft, Sinne und Verstand; denn wenn man die zwei Naturen in Christo, als die Gottheit und Menschheit, soll in ein Wesen bringen, da stösset sich die Vernunft und spricht: Ich verstehe es nicht. Aber Dank habe für diese Bekenntniss! Denn es ist nicht geschrieben, dass ichs verstehen und fassen soll mit meiner Vernunft, sondern du musst dich gefangen geben und dem Wort des Evangelii gläuben durch Wirkung des heiligen Geistes und Gott die Ehre geben, dass er wahrhaftig sei. Johannis am 16. Cap., Matthäi am 21. und Marci am 11. Cap. spricht Christus: ‘So ihr etwas werdet bitten in meinem Namen, das will ich euch geben.’ Da redet Christus, als dass er Alles in seiner Hand und Gewalt habe. Alles jedermann zu geben, was man im Glauben von ihm bittet.”

van de twee naturen van Christus. Zodoende is in deze dissertatie de leesregel van Chalcedon aangaande de twee naturenleer als hermeneutische sleutel gebruikt. “Dit dogma fungeert daarbij niet slechts als noodwendige vooronderstelling, gelijk in de gereformeerde dogmatiek. Het kan zelfs dienen als een beschrijving der rechtvaardiging.”⁸¹⁰

Ook in het geschrift ‘Von den Konziliis und Kirchen’, waar ingegaan wordt op de vier vroegchristelijke concilies, staat de twee naturenleer centraal in de betrokkenheid van Christus op de wereld.⁸¹¹ Juist door het samenkomen van de goddelijke en de menselijke natuur in Christus kan hij ook over beide regimenten, wereldlijk en geestelijk, heersen. Het geestelijke hoeft niet verwereldlijkt te worden en de wereld hoeft niet vergeestelijkt te worden. Zo is de uit Maria geboren mens Jezus, als de Christus en Zoon van God, de Schepper van Hemel en aarde en regeert over beide.⁸¹² Luther stelt het *sola fide* veilig. In zijn denken in twee regimenten onderscheidt Luther, wat God door Christus doet en wat God samen met ons in en aan de wereld wil doen. Luther accentueert het onderscheid, maar ook de eenheid: *iustitia fidei* en *operum* vormen toch weer één *iustitia*. Hij doet dat met een verwijzing naar Chalcedon. “Sed est una Iusticia simplex fidei et operum, Sicut Deus et homo una persona, et anima et corpus unus homo.”⁸¹³

6.2.2 Chalcedon bij Bonhoeffer

Zoals we eerder hebben gezien, werkt de leesregel van Chalcedon bij Bonhoeffer op bepaalde wijze door. Bij Bonhoeffer is de invloed van Chalcedon gemakkelijker aan te wijzen dan bij Luther. Ter illustratie het volgende citaat uit ‘Widerstand und Ergebung’: “Wo der cantus firmus klar und deutlich ist, kann sich der Kontrapunkt so gewaltig entfalten wie nur möglich. Beide sind ‘ungetrennt und doch geschieden’⁸¹⁴, um mit dem Chalcedonense zu reden, wie in Christus seine göttliche und seine menschliche Natur. Ist nicht vielleicht die Polyphonie in der Musik uns darum so nah und wichtig, weil sie das musikalische Abbild dieser christologischen Tatsache

⁸¹⁰ J. Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de reformatie*, 92. Zo ook H. Blaumeiser, *Martin Luthers Kreuzestheologie*, 357 e.v.: “Das Geschehen der Rechtfertigung, das uns die theologia crucis zunächst als Doppelwerk Gottes beschrieb, ist damit in höchster Konzentrationsform noch einmal aus einer ganz anderen Perspektive vor uns getreten: als Begegnung mit Christus. In ihm, in der Begegnung mit seinen zwei Naturen, ereignet sich die Verwandlung unseres sündigen und verlorenen Menschseins: die Vernichtung unserer Scheingöttlichkeit und der Anbruch wahren Mensch- und Gottseins. Ontologischen Zwei-Naturen-Lehre und soteriologisch-existentielles Verständnis der Rechtfertigung greifen bei Luther aufs innigste ineinander.” Vgl. WA 5, 128, 36-129, 7.

⁸¹¹ Vgl. WA 50, 509-653 en m.n. 592-605. Vgl. K. Zwanepol, *Een menselijke God*, de betekenis van Christus voor Luther, 107 e.v.

⁸¹² Vgl. WA 50, 595, 7: “...das Verbum, Gottes Son, sey Schepffer Himels und der Erden, gleich dem Vater in ewigkeit. Und das Verbum, derselbige Gottes Son, sey warhafter mensch.” Vgl. ook: WA 17, I, 106, 1: “Haec sepe dicta ut segregetur fides ab operibus, ut celum et terra..”

⁸¹³ WA 30 II, 659, 5.

⁸¹⁴ Vgl. DBW, 15, 541: “Nirgends sonst als in der Person Jesus Christi und durch sie sind Gottheit und Menschheit miteinander vereinigt, ungeteilt, doch unvermischt, ungetrennt, doch unverwandelt.”

und daher auch unserer vita christiana ist.”⁸¹⁵ Ook Bonhoeffer ziet het spreken over Christus als een geheim, waarbij de oude kerk zich in paradoxen uitsprekt, eigenlijk om dat geheim te bewaren.⁸¹⁶ Tegelijkertijd gebruikt hij de regel van Chalcedon ook als een leesregel en wel om bepaalde zaken bij elkaar te houden, zoals geloof en rede, wereldlijk en goddelijk. Het gaat Bonhoeffer echter niet om de ‘doctrine’. In zijn colleges over de christologie merkt Bonhoeffer op dat de leesregel van Chalcedon met name pastoraal gelezen moet worden. Het gaat om de diepe vraag: wie is déze mens over wie getuigd wordt dat Hij God is.⁸¹⁷

Zowel bij Luther als Bonhoeffer is theologie christocentrisch van aard.⁸¹⁸ De leer van wet en evangelie, van zonde en genade, van rechtvaardiging en heiliging zijn niet anders dan ontvouwing van het ‘Christusgeheimnis’. Door de pastorale toepassing is de leesregel van Chalcedon niet slechts een hulplijn of leesregel die overeenkomt met Luthers soteriologie, maar ook met meerdere thema's in het werk van zowel Luther als Bonhoeffer. Bijvoorbeeld: wet en evangelie⁸¹⁹, tegelijk zondaar en rechtvaardig, zijn denken in twee regimenten en de antropologie. Chalcedon bakent een weg af en Luther lijkt in zijn denken in twee regimenten op de weg van het Chalcedonense te gaan. Daarbij geeft Bonhoeffer evenwel aan dat Luther wel het gevaar loopt de goddelijke en menselijke natuur niet goed te scheiden.⁸²⁰ Het gaat om Christus nu, om de gekruisigde Christus waarin God en mens nader tot elkaar komen, samen komen.

6.2.3 Conclusie

Ik meen dat de leesregel van Chalcedon ook nu van groot belang is in het spreken over theologische thema's. Het gaat in de twee naturenleer om de rechtvaardiging

⁸¹⁵ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Neuausgabe, 331. DBW, 8, 441.

⁸¹⁶ Zie hoofdstuk 5 (5.4.2; 5.4.3.2.).

⁸¹⁷ D. Bonhoeffer, *Wer ist, und wer war Jesus Christ*, 90 ff.

⁸¹⁸ E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Berlijn, 1971, 60: “Der Satz »der Mensch Jesus ist der Christus«, ist nicht mehr ableitbar, er ist allem Denken vorausgesetzt. Mit dieser Voraussetzung verzichtet die Theologie darauf, das unbegreifliche Geheimnis in etwas Begreifliches umzusetzen; daraus folgt des Verzicht darauf »über Jesus Christus Aussagen in eindeutiger Direktheit« zu machen. Nur kontradiktorisch und paradox, wie es nach Bonhoeffers Meinung in der Formel des Chalcedonense der Fall ist, kann von diesem Geheimnis gesprochen werden. Denn nicht von menschlichem Denken und seinen Denkformen her ist Einsicht möglich, »nur vom Faktum selbst her« kann man wissen, wer Gott ist.”

⁸¹⁹ Vgl. *WA Tr.*, 5, 5518, waar gesproken wordt over het onderscheid (dus geen scheidingen en geen vermenging) tussen gerechtigheid van de wet en de gerechtigheid van het evangelie. Daarnaast citeren wij ook *WATr.*, 6, 6717: “Diese zwei Lehren, Gesetz und Euangelium, sind hoch von Nöthen, die muss man beinander haben und wohl treiben, doch unterschiedlich mit grosser Bescheidenheit, sonst werden die Leute entweder vermessen, oder verzweifeln, sonderlich wenn der Teufel ausm Euangelio ein Gesetz machet.” Luther vervolgt dan met op te merken dat wet en evangelie bijeenhoren als twee molenstenen. Beide stenen staan in dienst van de genade.

⁸²⁰ D. Bonhoeffer, *Wer ist, und wer war Jesus Christ*, 101-102. Luther wilde de twee naturen heel dicht bijeenhouden. Daarom sprak hij over de godheid en de mensheid van Christus als waren ze één. Hij spreekt over Christus op z.g. majestatische wijze. Bonhoeffer wijst zowel een abstracte tweehed van naturen als een eenheid van persoon af.

van een beslissend en bepalend thema dat zich schaart rondom de vraag: hoe moeten we over Christus spreken? In de theologie vond en vindt men het een halszaak of we in Christus nu met God zelf van doen hebben of niet. En dat is het ook. Uitgaan van het concilie van Chalcedon betekent dan het volgende:

- Christologie is het hart van de theologie, waaromheen de andere thema's zich scharen.
- Om goed over Christus te spreken is de leesregel van Chalcedon betreffende de tweenaturenleer, en dan vooral het niet-concurreren van het goddelijke en het menselijke, zeer belangrijk.
- Om de leesregel recht te doen, moet die ook soteriologisch en pastoraal verstaan worden.

Hoe over God te spreken, hoe over de mens? Hoe spreekt men over de wereld, over het Koninkrijk van God? Om een goed antwoord op deze vragen te krijgen, moeten we daarbij altijd over Christus spreken. En de leesregel van Chalcedon maakt dan duidelijk hoe dat moet gebeuren. In Christus is God zelf tot de mensen gekomen. Goede theologie is daarom altijd christocentrisch. In Christus heeft God het heil tot stand gebracht. En om dat heilswerk te doen werd Hij mens: voluit en waarachtig. Het 'God-zijn' en het 'mens-zijn' van Christus willen elkaar dus zeker niet tekort doen of aan waarde laten inboeten. Integendeel, de incarnatie is het grote wonder, wat in Woord en Sacrament zichtbaar wordt. Zij zijn zichtbare tekenen van onzichtbare genade. Zo wordt de 'fröhliche Wechsel' mogelijk. Wel maakt Chalcedon duidelijk dat Christus de openbaring van God is. De leesregel geeft ruimte aan dualiteit, maar voorkomt dualisme, waarbij God en mens, of mensen onderling, concurrenten worden. God en mensen zijn bondgenoten. In Jezus Christus wijst God de mens de weg van zijn goddelijke humaniteit.⁸²¹

6.3 De stelling: 'geen dualisme, wel dualiteit' houdt het God-zijn van God in de navolging zuiver

In de navolging staat de relatie met God centraal. Allereerst gaat het hierbij om Gods liefde en toorn, Gods rechtvaardigheid en barmhartigheid, om de zogenaamde *attributa Dei*. J.T. Bakker geeft aan dat de kern van Luthers geloof en theologie zich steeds weer beweegt rond de discussie over de eenheid en zuiverheid en ondubbelzinnigheid van zijn Godsbeeld. "Hoe is de verhouding tussen liefde en toorn? Hoe kan zowel liefde als toorn realiteit zijn in het ene Goddelijke hart?..."⁸²²

⁸²¹ Daarnaast kan mijn inziens deze leesregel ook als paradigma in andere ethische en praktische discussies behulpzaam zijn. Het functioneert dan als een hermeneutisch principe. Bijvoorbeeld in het debat rond multiculturaliteit. Niet scheiden: niet de ene cultuur boven de andere stellen; niet vermengen: iedere cultuur heeft recht op eigenheid; niet veranderen: de eigenheid van een cultuur is van zodanige aard dat door geen andere cultuur een verandering mag worden opgedrongen; alle culturen vormen samen ongedeeld de menselijke cultuur. Vgl. C. Taylor, *Multiculturalism*, Princeton, N. J. 1994. Taylor laat zien dat de behoefte aan culturele erkenning een legitieme behoefte is, mits het welzijn van alle burgers gewaarborgd blijft. Het in de Verlichting geformuleerde idee van 'individuele gelijkheid' doet daarbij geen recht aan de culturele identiteit.

⁸²² J.T. Bakker, *Coram Deo, Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie*, 64. Opnieuw duikt hier de naam van Marcion op. Hij wilde de zuiverheid van de liefde

Opnieuw gaat het hier om de discussie tussen ‘wet en evangelie’ welke al in hoofdstuk vier ter sprake is gekomen. In de discussie over ‘wet en evangelie’ willen we nu benadrukken dat ook hier de *theologia crucis* belangrijk is om wet en evangelie en het *opus proprium* en het *opus alienum* bij elkaar te houden. De straffende God is ook de liefhebbende God. Luther komt dan bij de kerngedachte: ‘*ad deum contra deum confugere*’.⁸²³ Ondanks aanvechtingen over Gods toorn toch vast blijven houden aan het liefdevolle hart van God.⁸²⁴

Bakker laat zien hoe de realiteit van deze toorn volgens Luther het sterkst uitkomt in het kruislijden van Christus. Christus heeft de toorn van God persoonlijk op zich genomen. Hij treedt tussen de toorn en de zondaar in. Zo wordt Hij middelaar. “Zo is dus de *theologia crucis* de beweging, waarin de mens na wil tekenen de barmhartige daad van Gods genade, waarin Deze zich heeft neergebogen over een verloren wereld. Maar juist omdat deze beweging in concreto betekent de doorbreking van de menselijke eigenwaan en zelfgenoegzaamheid kan deze manifestatie van Gods liefde niet gezien worden in het verlengde van wat de mens van zichzelf uit van God meent te weten. Daarom voltrekt Luther dan ook de gelijkstelling tussen de *Deus crucifixus* en de *Deus absconditus*.”⁸²⁵ De *theologia crucis* is het doorbreken van de machten van de zonde, de toorn wordt gestild en wel door God zelf. Zo ontstaat er ruimte voor een verzoening, die Luther een ‘fröhliche Wechsel’ noemt, in de persoonlijke relatie tussen God *coram hominibus* en de mens *coram Deo*, in de verlossingsdaad van Christus.⁸²⁶

van God niet opofferen door haar te verbinden met toorn en gerechtigheid. Zo kwam hij tot de leer van een scheppergod, die de slechte wereld had gemaakt, en een andere God, de God der liefde, die de onzichtbare, geestelijke wereld gemaakt heeft. Deze verwijzing naar Marcion laat wel iets van de problematiek zien tussen het vreemde werk van God en het eigenlijke werk van God. Mijn inziens is het te makkelijk om de toorn te verbinden met het ‘vreemde’ werk van God en de liefde met zijn ‘eigenlijke’ werk. Ook Luther weigert deze weg.

J.P. Boendermaker laat dat ook zien aan de hand van Mt. 15, 21-28, het verhaal van de Kanaanese vrouw en haar bezeten dochter. Achter de aanvankelijke weigering om de dochter te genezen, zit de genade verborgen. Het gaat erom, “het diepe, verborgen ‘ja’ onder het ‘nee’ beetpakken en dat vasthouden met een vast vertrouwen op het Woord van God, zo doet die vrouw het hier ook; zij geeft God gelijk in zijn oordeel over ons en als we dat doen, dan hebben we gewonnen, dan vangen wij Hem, in zijn eigen woorden.” “De vrouw neemt Gods toorn en oordeel ten volle serieus, maar vertrouwt er vast op dat zijn goedheid eronder verborgen ligt. Dat is vasthouden aan Gods beloften.” Vgl. J.P. Boendermaker, *Lezen in de lijn van Luther, Zeven meditatie met citaten uit preken van Maarten Luther*, Zoetermeer 1996, 17-24.

⁸²³ WA 5, 204, 26.

⁸²⁴ J.T. Bakker, *Coram Deo, Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie*, 202: “Niet de vlucht voor, maar de toevlucht tot de toornende God opent de weg naar Gods genadig hart.”

⁸²⁵ J.T. Bakker, *Coram Deo, Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie*, 148. Volgens Bakker openbaart de *Deus absconditus in passionibus* (= de *Deus crucifixus*) het oordeel Gods over menselijke wijsheid en eigengerechtigheid. (Vgl. 156 e.v.) Het gaat er hier niet om, om een doorbraak van Gods liefde te zien in Zijn toorn, maar er is wel sprake van een doorbreken van de macht van de zonde. De toorn staat dus wel in een correlatie met het laatste doel van de liefde, namelijk: de ontsluiting van Gods hart.

⁸²⁶ WA 7, 25, 26 e.v.

Luther weigert de weg van extreem dualisme te gaan. Het gaat om het *opus proprium et alienum*; om *Deus revelatus* én *Deus absconditus*, om God de Schepper én God de Verlosser. Luther wil de eenheid in God bewaren. De relatie tussen Gods toorn en zijn genade ziet hij niet in een model waar de toorn uitdrijft naar de genade. Toorn die uit moet drijven tot genade is schijntoorn. Zo'n model neemt ten diepste Gods toorn niet serieus.⁸²⁷ Ik denk hier ook aan Bonhoeffer's goedkope genade. Goedkope genade bij Bonhoeffer neemt ten eerste de 'duur betaalde' genade van God niet serieus, maar laat ook geen ruimte voor Gods toorn.

Deze visie op de relatie tussen de verschillende *attributa Dei* heeft consequenties voor de relatie van de mens tot God, in concreto voor het verstaan van de vreze van de Heer. Het gaat Luther om de echte Godsvreze. Met het vrezen van God bedoelt Luther niet de slaafse vrees, geboren uit angst, onzekerheid en vertwijfeling, *timor servilis* of *diabolicus*. Luther ziet de echte Godsvreze als "bleibende ehrfurchtsvolle Scheu des Kindes Gottes vor dem allerhaben heiligen Vater."⁸²⁸ De vrees is de grondhouding van het staan van de mens *coram Deo*. Luther houdt vast aan de *timor filialis* en de *timor castus*: de vrees vanuit het kindschap en de vrees vanuit de liefde. Men kan God dus pas echt vrezen als men gelooft zijn kind te zijn. Men kan God pas echt vrezen als men gelooft in zijn liefde. Daarom zegt Luther ook dat het om drie dingen gaat: vrezen, liefhebben en vertrouwen.⁸²⁹ Luther neemt hiermee afstand van de traditie (zoals door Eck in zijn discussie met Luther is verwoord) die ware boete laat beginnen bij vrees voor straf. Eck beriep zich daarbij op Augustinus, die de vrees als wegbereider voor de liefde voorop kon doen gaan.

Luther ontdekte in het evangelie dat tegen de toorn van God geen enkel menselijk werk of boetesysteem is opgewassen, maar alleen het eigen werk van God in Jezus Christus. De echte Godsvreze weet dat geen enkel werk van welke mens dan ook in het gericht van God kan bestaan. Luther komt zo tot de kenmerkende omschrijving van de vreze Gods als het 'von Gott zu Gott fliehen', *contra Deum in Deum*. Het gaat hem om het geloof dat ook in de ervaring van Gods toorn aan Zijn liefde vasthoudt, zonder in boete of werken te vluchten.⁸³⁰

Zo wil de dualiteit van Luthers denken in twee regimenten de eenheid van God in zijn openbaring vasthouden. God de Schepper en Onderhouder is ook de Verlosser en Voleinder. Tegelijkertijd doet zij recht aan de raadselachtigheid en de ondoorgrondelijkheid van Gods wereldregering, terwijl toch geschiedenis, politiek en maatschappij niet aan de machten van de duisternis worden prijsgegeven. Hier wordt de

⁸²⁷ Van het *signum contradictionis* dat God in Christus gaf mag geen formule of werkhypothese gemaakt worden. J.T. Bakker, *Coram Deo, Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie*, 155: Geloven is voor Luther niet het doorzien van een dialectiek, die anders ondoorzichtig zou zijn. Maar het geloof herkent daarom in Christus' kruis, in duisternis en schande God..."

⁸²⁸ WA 30 I, 147, 22 -157, 11.

⁸²⁹ WA 30 I, 354: "Wir sollen Gott uber alle ding fürchten, lieben und vertrauen." Het gaat hem om de drieslag: vrezen, liefhebben en vertrouwen.

⁸³⁰ Vgl. J.T. Bakker, *Coram Deo, Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie*, 195 e.v.

spanning tussen de *Deus absconditus* en de *Deus revelatus* gevoeld, maar ook de *disciplina arcani*. De spanning komt samen in het geloofsgeheim.

6.4 De navolging plaatst God in het centrum van de menselijke geschiedenis

In het voorgaande ging het over het denken rond God. Met deze paragraaf wordt de overstap gemaakt naar Gods handelen in de geschiedenis. Tegelijkertijd merk ik wel op dat beide zaken wel te onderscheiden, maar niet te scheiden zijn.

In navolging van Augustinus ziet Luther de geschiedenis als een plaats waar de strijd tussen God en de duivel plaatsvindt. Die strijd is Gods strijd, de mens is daarbij ‘slechts’ een werktuig van God. De komst van Gods heerschappij, zoals Thomas Müntzer dacht, hangt niet af van de werken van de mens. Het blijft ten diepste een gebeuren van God.⁸³¹ De wijze waarop God in de wereld werkt, blijft echter verborgen. De mens kan daarbij, zoals gezegd, Gods medearbeider zijn, maar Gods handelen en het handelen van de mens laten zich niet tegen elkaar uitspelen of met elkaar verwisselen. Ze zijn onvermengd en ongescheiden en mogen niet gezien worden als elkaars concurrent. Luther geeft aan dat mensen niet de kerk kunnen bouwen en bewaren. De kerk en het geloof liggen verankerd in Hem die zegt: Ik ben met u tot aan het einde van de wereld.⁸³² God staat in Christus zelf garant voor zijn heerschappij, maar wel op de wijze van de *theologia crucis*, het kruis waar God zich tegelijk verbergt en openbaart.⁸³³

Luther past hier *communicatio idiomatum* toe (zie ook voetnoot 529). Jezus Christus is gekruisigd, Jezus Christus is God, dus God is gekruisigd. Luther komt dan uit bij de *Deus crucifixus*, de gekruisigde God. Hij breekt met een overheersende traditie die de *impassibilitas Dei*, God die niet kan lijden, beleet. De *theologia crucis* ziet God verborgen in het lijden en de vernedering van het kruis van Christus. Bij Luther deelt God in het lijden van de gekruisigde Christus. Luther komt dichtbij de grens van het *theopaschitisme*.

Concluderend is te zeggen dat wanneer men de *theologia crucis* begrijpen wil het allereerst nodig is om te zien dat Luther een beroep doet op de zogenaamde *communicatio idiomatum* en ten tweede dat het in de *theologia crucis* niet om *theopaschitisme* gaat. De opvatting, die ook in het Calvinisme zeer verbreid is, dat er een almachtige God is, die in eeuwige decreten alles heeft vastgelegd, is wel uitdrukking van Gods soevereiniteit, maar kan niet goed duidelijk maken wat de betekenis voor het leven van de mens is en waarom de almacht van God nu nog voor mensen onzichtbaar is. Daarover heeft Luther met zijn denken over de ‘verborgen God’ ons meer te zeggen. God daalt af in het menselijk bestaan. En via het denken in twee regimenten wordt bij Luther de mens ingeschakeld om in de navolging mee te doen

⁸³¹ B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981, 200: “Luther versteht die göttliche Allwirksamkeit und Alleinwirksamkeit so konsequent, daß er alles Geschehen als von Gott gewirkt ansieht.”

⁸³² WA 50, 476, 31: “Denn wir sind es doch nicht, die da kündten die Kirche erhalten, unsere Vorfarn sind es auch nicht gewesen, Unser nachkommen werdens auch nicht sein, Sondern der ists gewest, Ists noch, wirds sein, der da spricht: ‘Ich bin bey euch bis zur welt ende’.”

⁸³³ Vgl. B. Lohse, *Luthers Theologie*, 51.

aan de strijd tegen de duivel. Dat is ondanks alle lijden in het wereldlijk regiment onze taak. Deze zelfde gedachte is in het werk van Bonhoeffer terug te vinden. God is voor Bonhoeffer de lijdende God, die zich onmachtig uit de wereld laat wegdrucken, maar juist zo God is en de mens juist zo helpt.⁸³⁴ En de christen is hij die zich mee laat trekken in het lijden van God. Deze gedachte van Bonhoeffer komt prachtig uit in het in de gevangenis geschreven gedicht: ‘Christen und Heiden’ van juli 1944.⁸³⁵

*Menschen gehen zu Gott in ihrer Not,
flehen um Hilfe, bitten um Glück und Brot
um Errettung aus Krankheit, Schuld und Tod.
So tun sie alle, alle, Christen und Heiden.*

*Menschen gehen zu Gott in Seiner Not,
finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,
sehn ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod.
Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.*

*Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not,
sättigt den Leib und die Seele mit Seinem Brot,
stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod,
und vergibt ihnen beiden.*

Gods almacht is verborgen in het kruis van Golgotha. God is te vinden, waar Hij de mens gevonden heeft. Daar waar de werkelijke verhouding tussen God en zondaar zichtbaar geworden is, namelijk in het kruis van Christus⁸³⁶, midden in deze wereld. De wereldvreemdheid van de christen moet juist midden in deze wereld geleefd worden. Navolging van Christus is navolging van God hier en nu: is *theologia crucis*; is hier en nu moedig het eigen kruis dragen.

6.5 De stelling: ‘geen dualisme, wel dualiteit’ bevestigt en onderbouwt Luthers leer van de justificatie

“Daar, in de wereld, houdt men slechts het geloof over, omdat men wel weet er midden in de zonde te leven. De gerechtigheid Gods is er niet, ook niet voor het kleinste part. (...) Zo blijven wij dan in onze zonde en daar wordt ons geloof geboren. En als wij geloven, hebben we reeds geen zonde meer, maar de gerechtigheid Gods. Lopen we uit de zonde weg, al is het maar één stap, dan kunnen we niet geloven. Luther heeft dat ervaren. Hij is in de zonde teruggekeerd, in de maatschappij en in het gezin en in het politieke leven.”⁸³⁷ Het geloof past daarom niet bij een heilige,

⁸³⁴ DBW, 8, 533, “God laat zich uit deze wereld wegdringen tot op het kruis.”

⁸³⁵ DBW, 8, 515. In het tweede couplet komt het “stare iuxta crucem” tot uiting. Een motief uit het “stabat mater dolorosa”: het staan bij het kruis van Jezus.

⁸³⁶ Vgl. J.T. Bakker, *Coram Deo, Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie*, 127.

⁸³⁷ O. Noordmans, *Verzamelde Werken*. Deel VIII, Kampen 1980, 82. Noordmans verwijst hier naar WA 56, 264; waar Luther aangeeft liever midden in de zonde te wachten op de gerechtigheid van God, dan aan zijn eigen gerechtigheid te werken.

maar bij een zondaar.⁸³⁸ Christenen zijn dus rechtvaardig door de toerekening van een genadige God.⁸³⁹ Luthers denken in twee regimenten geeft de christen zo de mogelijkheid om *simul iustus et peccator* te leven als burger in deze wereld, zonder weg te vluchten in wereldmijding en opent onze ogen voor de noden van deze wereld en in het bijzonder van onze naaste. De heiliging van de christen is dan geen vlucht uit deze wereld, maar vindt juist in deze wereld plaats. Het *simul iustus et peccator* bevrijdt van alle kramp tot het doen van goede werken, de mens is immers zondig, maar opent de mogelijkheid voor Gods liefde in het hart, van waaruit hij vanzelf die goede werken doet.

Kortom, de dualiteit in Luthers denken in twee regimenten stelt de verhouding rechtvaardiging – heiliging zuiver. Of om het met Luther te zeggen: “Met de rechtvaardiging van de mensen bedoelen wij, dat de mens nog niet rechtvaardig is, maar dat hij in de beweging of op het pad van de gerechtigheid is.”⁸⁴⁰ De rechtvaardiging door het geloof alleen (*sola fide*) opent zo voor de christen de deur naar de wereld; hij hoeft immers zelf de gerechtigheid niet op te richten, ze wordt om niet geschonken. De gerechtigheid verwijst naar de middelaar en zo naar God en medemens. Navolging is een uiting van de justificatie. Voor Bonhoeffer geldt datzelfde. Navolging dient beslist gestalte te krijgen in deze wereld, als lichaam van Christus moet de gemeente zich niet op een verinnerlijkt christendom vastpinnen, maar naar buiten treden, naar de wereld toe.

6.6 De navolging veronderstelt geen dualisme binnen de antropologie

Zoals eerder opgemerkt spreekt Paulus over leven *in* het vlees en leven *naar* de Geest. Ook in de antropologie van Luther komt deze gelaagdheid naar voren. Zoals te zien is geweest, spreekt Luther over de mens als lichaam en ziel. Daarbij stel ik dat de dualiteit in Luthers denken in twee regimenten recht doet aan de tweetheid in

⁸³⁸ De gelovige bevindt zich feitelijk zowel op de bodem van het ongeloof, als op de bodem van het evangelie, *simul iustus et peccator*. Vgl. K. Zwanepol, *Twee-Rijken-Leer en democratie*, 47.

⁸³⁹ Luther spreekt in dit verband ook wel van een ‘vreemde gerechtigheid’ (*iustitia aliena*). Hierop is later de leer van de ‘forensische rechtvaardiging’ gebaseerd (P. Melancthon). Deze leer stelde dat de gerechtigheid die de zondaar rechtvaardigde buiten hem lag. Zij werd toegerekend, niet toebedeeld; zij was uiterlijk, niet innerlijk. (Vgl. A. McGrath, *Christelijke Theologie*, 393 e.v.). Melancthon ging hiermee in tegen A. Osiander, beiden leerlingen van Luther. Osiander legde de nadruk op het rechtvaardig maken of toebedelen van de gerechtigheid. Mijn inziens gaat het bij Luther om Christus die in ons actueel en werkzaam is. (WA 1, 140, 21.) Deze eenheid heeft tot gevolg dat de ‘vreemde gerechtigheid’ onvermengd, maar ook ongescheiden is met de gelovige. Bij Luther horen het ‘uiterlijk’ en het ‘innerlijk’ van de rechtvaardiging bij elkaar. De ‘vreemde gerechtigheid’ wordt dan toegerekend en toegedeeld, namelijk in Christus.

Vgl. de inaugurele rede van K. Zwanepol als kerkelijk hoogleraar vanwege het Evangelisch-Luthers Seminarium aan de Universiteit van Amsterdam, *Rechtvaardiging alleen? Een kernvraag aan de lutherse rechtvaardigingsleer in historisch en oecumenisch perspectief*. Amsterdam 1997. Hij merkt op dat het ‘binnen’ en het ‘buiten’ van de rechtvaardiging bij Luther nog paradoxaal één waren, maar bij zijn leerlingen uit elkaar groeiden.

⁸⁴⁰ WA 39 I, 83, 16f: “Iustificari enim hominem sentimus, hominem nondum esse iustum, sed esse in ipso motu seu cursu ad iustitiam.” Vgl. ook B. Lohse, *Luthers Theologie*, 274-283.

het menselijke bestaan, die onder andere hierin bestaat dat de mens lichaam en ziel is, dat hij God en de naaste moet liefhebben, dat hij geloven moet en werken, zondaar is en rechtvaardig, natuurlijk en geestelijk, enzovoorts, en geeft zo, zonder in dualisme te vervallen, een antwoord op een antropologisch probleem, waarbij de mens vanuit een dubbel aspect gezien wordt. Namelijk: als christelijk persoon en als wereldlijk persoon. Hierdoor wordt, meen ik, de navolging mogelijk en dynamisch. De mens leeft zowel in het geestelijk regiment als in het wereldlijk regiment.

Ik stel dat de antropologie achter Luthers denken in twee regimenten ertoe leidt dat het leven niet in twee stukken wordt gescheiden: een religieus deel en een wereldlijk deel. Wel zijn ze te onderscheiden. Bonhoeffer geeft aan dat de tweedeling van de mens in twee stukken, waarbij God in bepaalde situaties 'religieus' te hulp geroepen wordt en de mens het 'normale' zelf verzorgt, een dualisme tot gevolg heeft, waarbij God uit het leven weggedrongen wordt.⁸⁴¹ Hij zegt: er is geen echt 'christen-zijn' buiten de werkelijkheid van deze wereld en geen werkelijke wereldlijkheid buiten de werkelijkheid van Jezus Christus.⁸⁴² Het gaat Bonhoeffer daarbij om een leven met God door de Heilige Geest, zonder dualisme. Net als bij Luther wordt het gewone leven in het geloof getrokken en niet los van God gemaakt en dat is ook juist de bedoeling van zijn denken in twee regimenten. Luthers denken in twee regimenten stelt het gehele leven *coram Deo* en *coram hominibus, etsi Deus non daretur*.⁸⁴³

6.7 Het denken in twee regimenten heeft een stimulerend karakter dat tot navolging leidt

Door Luthers onderscheiding in twee regimenten, die beide door God ingesteld zijn, komt de wereld bij Luther in een positiever daglicht dan bij Augustinus. De christen kan of moet daardoor weer persoonlijk en sociaal actief deelnemen aan het leven in de wereld, zoals hiervoor duidelijk geworden is. Het geloof staat niet buiten de samenleving, maar moet daarbinnen beleefd worden. Luthers uitleg van de Bergrede maakt dat genoegzaam duidelijk. Om in de wereld christen te zijn, moet men op de plaats waar men gesteld is (in de eigen unieke situatie), ook tijdgenoot worden. Zowel bij Luther als bij Bonhoeffer is de gelovige in deze wereld geroepen.⁸⁴⁴

⁸⁴¹ B. Rietveld, *Saecularisatie als probleem der theologische ethiek. Inzonderheid in verband met gedachten van Dietrich Bonhoeffer en Friedrich Gogarten*, 's-Gravenhage z.j., 162: "Men kan in bepaalde gevallen beter naar de psychiater gaan dan naar de predikant en dat is zeker waar. Men kan de tweedeling (...) ontgaan, namelijk zo, dat Gods hand in alles terug te vinden is. Dan heeft de gelovige ook in de gang naar de psychiater te doen met God, die met ons is, zonder meer, zonder vorm van verlating."

⁸⁴² DBW, 6, 47.

⁸⁴³ Het *etsi Deus non daretur* zoals Bonhoeffer dat ziet, wil juist de mens mondig maken. Het gaat niet om een ontkennen van God. Integendeel, Bonhoeffer merkt immers direct op: "und eben dies erkennen wir vor Gott." Het gaat wel om het ontkennen van een God als werkhypothese, die ver af staat van de wereld waarin wij leven.

⁸⁴⁴ In de middeleeuwen wordt de samenleving ingedeeld in drie standen: de geestelijkheid, adel en derde stand. Thomas van Aquino deelt deze standen in twee categorieën: degenen die geestelijke werken verrichten en degenen die handenarbeid bedrijven. Alleen voor de geestelijke stand geldt het begrip 'roeping' (*vocatio*). De aanduiding voor wereldse arbeid was *officium*. In de reformatie wordt deze tweedeling van de maatschappij bekritiseerd. Luther verwerpt de tegenstelling tussen *officium* en *vocatio* door beide categorieën aan elkaar gelijk

Door dit 'ja' tegen de wereld verhindert Luthers denken in twee regimenten een vlucht uit de wereld en motiveert ze de christen om zijn gaven te besteden in de bredere verbanden binnen de samenleving.⁸⁴⁵ Luthers denken in twee regimenten laat aan de kerk in het algemeen en de christen in het bijzonder de christelijke roeping zien met betrekking tot politieke en sociale actie. Voor de kerk is daarbij een bescheiden plaats ingeruimd, zij levert de bijdragen voor de discussies. Voor de christen persoonlijk als burger ligt daar dan de taak te zoeken naar concrete directieven in iedere actuele situatie. Burgerlijke ongehoorzaamheid kan daarbij een geëigend middel zijn, zoals we ook bij Luther hebben gezien. Centraal staat echter wel de politieke vrede, maar niet ten koste van alles.⁸⁴⁶ Luther zet zo zijn piketpaaltjes uit. "Waar geen vrede is, kan ook niets goeds voor de prediking van het evangelie bereikt worden."⁸⁴⁷ Luther keert zich tegen kruistochtideologie en wijst ook godsdienstoorlogen (Schwärmer) af.⁸⁴⁸ Een kruistocht ter wille van het geloof noemt Luther "abgötterey und lästerung."⁸⁴⁹ Slechts bij uitzondering erkent Luther het recht op opstand, bijvoorbeeld als er sprake is van een waanzinnige vorst.⁸⁵⁰ Luther was over het algemeen bang dat opstand schade toebracht aan de christelijke gemeente.⁸⁵¹ Maar tegen ordelijke strijd op sociaal gebied heeft de reformator zich zeker niet verzet. In vorige hoofdstukken is daarnaar verwezen.⁸⁵² Hij keerde zich wel tegen een directe verbinding tussen de sociale eisen en de vrijheid van het evangelie (bijvoorbeeld in de Boerenoorlog). Luther zag zijn roeping in het terugroepen van kerk en wereld tot de kern van het evangelie. Hij strijdt in de eerste plaats voor de fundamentele geloofswaarheid dat het evangelie Gods zaak is en niet mag worden vermengd met wat dan ook ter wereld. Hij wil zijn geestelijke vernieuwing niet zien ondergaan in een sociale omwenteling die met dwang gepaard gaat. En in het geestelijk regiment kan er geen sprake zijn van dwang. Luthers denken in twee re-

te stellen. Door hem wordt elk beroep gezien in het licht van de roeping die God door het evangelie tot iedere christen doet komen. Zo komt hij tot het priesterschap van alle gelovigen. Dat dit gevolgen heeft voor de beroepsuitoefening laat zich raden. Het is bondgenoot zijn van God en de medemens op aarde, in concrete woorden en daden. Vgl. T. Verduijn, *Arbeid en economie in het gereformeerd protestantisme*, Zeist 1996, 2-3.

⁸⁴⁵ Vgl. H. Berkhof, *De mens onderweg. Een christelijke mensbeschouwing*, 's-Gravenhage 1976, 124: "Dit alles is voor het apostolaat der gemeente een opwekking en een geruststelling, een motief en een quiëtfief beide. Een motief: want buiten de kennis van Christus om, weten de mensen niet op welke weg zij het heil dan wel de ondergang binnenwandelen; (...) Een quiëtfief: want wij worden in het getuigenis jegens de wereld voor de vertwijfeling bewaard door het weten dat de macht van de Heer die wij representeren, ver uitreikt boven de kleine macht van onze representatie."

⁸⁴⁶ De tijdelijke vrede is voor Luther het grootste goed op aarde. Daarin liggen alle andere tijdelijke goederen samengevat en het is eigenlijk een vrucht van een goed uitgevoerd predikambt. Want waar dat ambt goed uitgeoefend wordt, blijft oorlog, twist en bloedvergieten uit. Vgl. WA 30 II, 537, 20. e.v.

⁸⁴⁷ WA 40 III, 463, 23: "pax Politiae est etiam Ecclesiae pax, propterea, quod in pace verbum propagari potest."

⁸⁴⁸ Vgl. W.J. Kooiman, *Luther -zijn weg en zijn werk-*, 169.

⁸⁴⁹ WA 30 II, 130, 34.

⁸⁵⁰ Vgl. WA 19, 634 e.v. en met name: 634, 18.

⁸⁵¹ Een discussie hierover is te vinden bij G. Rothuizen, *Primus usus legis*, 83 e.v.; J. Douma, *Politieke verantwoordelijkheid*, 176 e.v.

⁸⁵² Wij verwijzen naar opmerkingen over het Magnificat, in hoofdstuk 2.

gimenten voorkomt derhalve die vermenging, maar voorkomt ook de scheiding.⁸⁵³ Daarom riep hij boeren en heren (ten tijde van het boeren-heren conflict) op tot een billijke regeling. Ook de wereldlijke macht moest zich bewust zijn van haar grenzen.⁸⁵⁴

Luther heeft zo het doel van de christelijke ethiek verlegd naar de aarde. Het gaat hem om leven hier en nu, waarin de goede werken een plaats hebben. Hierdoor wordt de navolging mogelijk en dynamisch.⁸⁵⁵ Luthers denken in twee regimenten is een waarborg die tot gevolg heeft dat het christelijk geloof niet alleen kan opgaan in persoonlijke ethiek. Of om het met de woorden van G. Brillenburg Wurth te zeggen: Het evangelie van het Rijk Gods is "radicaal kritisch ferment niet alleen in het leven van de enkeling maar ook in dat van politieke en sociale structuren."⁸⁵⁶

Kortom, Luthers denken in twee regimenten biedt een aanzet niet alleen tot persoonlijke ethiek, maar ook tot sociale ethiek. Het is voor de christen onmogelijk geworden alleen ethiek te bedrijven, nu hij zich in de sociale ethiek voor problemen geplaatst ziet die hij niet alleen met alle andere confessies en christenen gemeen heeft, maar ook met alle niet-christenen.⁸⁵⁷ Deze gedachte, die de christen voluit in de wereld en haar verbanden zet, is ook voluit bij Bonhoeffer terug te vinden. Bonhoeffer ziet Christus als de middelaar, degene die echte relatie mogelijk maakt. Navolgen kan op grond van het voorgaande nooit een terugtrekken uit deze wereld en haar verbanden betekenen. Ook bij Bonhoeffer is er geen sprake van wereldmijding. Integendeel, toen hij vlak voor het uitbreken van de tweede wereldoorlog in Amerika was, ging hij terug naar Duitsland om zijn leven, in een moeilijke tijd, met zijn volk te delen. Hij wil juist alle consequenties van het leven dragen.⁸⁵⁸ Zo geeft hij persoonlijk gestalte aan de *theologia crucis*.

Als zo naar het leven van Bonhoeffer gekeken wordt, moeten we zeggen dat hij dit met zijn hele existentie heeft doorleefd. In het vorige hoofdstuk is gebleken dat Bonhoeffer een ontwikkeling heeft meegemaakt van pacifisme, naar gewapend verzet. Dat hij daarbij verder ging dan Luther is in het voorgaande hoofdstuk naar voren gekomen. Hij nam daar ook alle verantwoordelijkheid voor en heeft hiervoor met

⁸⁵³ Vgl. K. Zwanepol, *Twee-Rijken-Leer en democratie*, 34, waar het gaat over de onderscheiding van het wereldlijk en geestelijk regiment: "Wie hierin een blinde theologische legitimering van de politieke macht vermoedt, moet er zich nog eens aan laten herinneren hoezeer dit 'wereldlijke regiment van God', 'Zijn linkerhand' - evenzeer als het geestelijk regiment - een zaak van geloof is, dat dwars tegen de realiteit van politieke chaos en maatschappelijk onrecht in, vasthoudt aan Gods bewaring van de wereld en waaruit een ongemeen krachtig appèl op de overheid kan worden gedaan."

⁸⁵⁴ Vgl. W.J. Kooiman, 'Vruchten der reformatie voor de cultuur: Luther', 1118 e.v.

⁸⁵⁵ Vgl. H.A. Oberman, *Luther, Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1981, 85: "Luther hat das Ziel christlicher Ethik vom Himmel auf die Erde verlegt. Gute Werke schaffen 'Heil', nunmehr das Heil des Überlebens in einer bedrohten Welt."

⁸⁵⁶ G. Brillenburg Wurth, *Conservatief of revolutionair? Grondteneur van het christelijke ethos*, Kampen 1964, 20.

⁸⁵⁷ Vgl. W. Trillhaas, 'Der Beitrag des Luthertums zur heutigen Sozialethik. Kritik und Programm', in: *Glaube und Gesellschaft. Beiträge zur Sozialethik heute*, (59-79) Stuttgart/Berlin 1966, 78; Vgl. ook G. Rothuizen, *Wat is ethiek*, Kampen 1973, 62 e.v.

⁸⁵⁸ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie*, 742-743.

zijn leven betaald. Tegelijkertijd zag hij het als onmiskenbare eerste roeping mensen terug te roepen tot de kern van de Schrift. De Schrift die mensen vrijmaakt van religie, mondig maakt en diezelfde mensen juist zo in staat stelt tot relaties met God en de medemens.

6.8 De stelling ‘geen dualisme, wel dualiteit’ voorkomt zowel een scheiding als een vermenging tussen kerk en politiek

De centrale stelling die ik bij Luther en Bonhoeffer gevonden heb, voorkomt zowel een scheiding als een vermenging tussen kerk en politiek. Enerzijds mag de kerk niet zonder terughoudendheid opgaan in politiek engagement dat van de kerk een buitenparlementaire actiegroep en van de prediking een politiek pressiemiddel wil maken.⁸⁵⁹ Anderzijds gaat het ook niet om een boedelscheiding tussen kerk en politiek, die voorbij gaat aan zowel de maatschappelijke veranderingen en de problemen die daaruit voortkomen als aan de ecclesiologische uitdaging van de oecumene. Luthers denken in twee regimenten stelt zo ook het wereldlijk leven in de verbanden van gezin, huwelijk, Staat, burgerschap enzovoort veilig tegen de inbreuk van allerlei ideologieën variërend van Messiaans evangelisch utopisme tot en met anarchisme. Politiek is niet iets wat er voor de gelovige nog bijkomt. Luther geeft immers aan dat zowel de rechtvaardiging als de heiliging in dit leven zich voltrekken.⁸⁶⁰ De gelovige is geroepen tot politiek handelen. Zowel geloof als politiek handelen hebben te maken met de vormgeving van het individuele en sociale leven. De verantwoordelijkheid van de mondige burger, het priesterschap van de gelovigen staat centraal. De kerk kan daarbij helpen met overwegingen, beraad en bezinning. Bijvoorbeeld: de evangelische kerk in Duitsland kent de zogenoemde ‘Denkschriften’, die aanzetten bevatten tot discussies betreffende actuele ethische kwesties. Het spreken van de kerk heeft daarbij betrekking op het geheel van de samenleving.⁸⁶¹ “Maar zij vervulde die taak met erkenning van de eigen verantwoordelijkheid van die verbanden (samenleving), waar zij niet boven staat, maar naast. Zij is op die gebieden meer dienaar dan allesweter. Zij moet door de verkondiging van het evangelie inspireren tot een evangelisch sociaal en politiek gedrag, doch zich niet vereenzelvigen met een vakbond of politieke partij.”⁸⁶²

⁸⁵⁹ Vgl. H.M. Kuitert, *Sociale ethiek en geloof in Jezus Christus*, rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de faculteit der godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op vrijdag 17 november 1967. Kampen. Als Kuitert spreekt over de ‘rechtvaardiging van de zondaar met zijn werken’, dan kan er nooit sprake zijn van Messiaanse politiek. Immers ook de politieke uitspraken van de kerk moeten gerechtvaardigd worden. In ieder geval moet dit leiden tot een voorzichtige houding in het kerkelijk spreken, want kerkelijk spreken valt niet gelijk met Messiaans spreken.

⁸⁶⁰ Vgl. *WA Tr.*, IV, 3993: “Gott hat seine Kirche und christliche Gemeinde mitten in die Welt unter unendliche äusserliche Action, Geschäfte, Beruf und Stände gesetzt, damit die Christen nicht Mönche sollten sein, noch in die Klöster und Wildniss laufen, sondern sollen untern Leuten leben und gesellig sein, auf dass ihre Werk und Übungen des Glaubens kund und offenbar werden.”

⁸⁶¹ In een gesprek met een Lutherse predikant uit Duitsland vertelde deze dat er ook geregeld vergaderingen zijn met mensen en organisaties die niet christelijk zijn, maar wel voluit meewerken aan de opbouw van de samenleving. Het denken in twee regimenten geeft die organisaties juist het volle gewicht naast christelijke organisaties.

⁸⁶² M. Ruppert, *Het Rijk Gods en de wereld*, 324.

6.9 Het denken in twee regimenten biedt een breed pastoraal kader voor kerk en samenleving

Zoals in het voorgaande veelvuldig aan de orde is geweest, heeft Luthers denken in twee regimenten een pastoraal karakter. Luther wilde het geloof in het leven trekken. Luthers denken in twee regimenten was een handreiking voor een ieder om zijn plaats, in het geheel van de wereldlijke samenleving, te vinden. W. Jentsch ziet hier een pastoraal-theologisch model in voor kerk en samenleving. In zijn 'Handbuch der Jugendseelsorge' geeft hij aan dat Luthers denken ervan uitgaat dat God op tweevoudige wijze zijn Heer-zijn in de wereld uitoefent, namelijk: "Konservatorisch als erhaltender Herr und redemptorisch als erlösender Herr."⁸⁶³

Consequenties zien we bij W. Trillhaas als hij stelt dat het tot de taak van de pastor behoort de leden van de gemeente in allerlei vragen vanuit zijn ambt terzijde te staan. Dit betreft zowel geloofsvragen als allerlei andere (wereldlijke) vragen.⁸⁶⁴ Luthers denken in twee regimenten biedt zo een pastoraal kader voor kerk en samenleving. Navolging wordt, in woord en daad, in de samenleving mogelijk gemaakt.

In Christus is God solidair geworden met de mens. Christus heeft het noodlot van de mens gedeeld, zelfs toen het Hem noodlottig werd. In Jezus Christus heeft God zich ontleidigd en radicaal de zijde van de mens gekozen.⁸⁶⁵ Ik meen, met O.H. Pesch, dat de *theologia crucis*, waar gesproken wordt over God die zich in het tegendeel verbergt, Luthers belangrijkste bijdrage aan de hedendaagse geloofsreflexie is.⁸⁶⁶ Juist de *theologia crucis* maakt duidelijk dat navolging in deze wereld plaatsvindt. Er is een duidelijke relatie tussen gehoorzaamheid en geloof. Navolging is gehoorzaam zijn aan de roep van Christus. Navolging is niet iets wat er voor de christen nog bijkomt. Navolging is het centrum van het geloof. Dat geloof is misschien wel privé, maar blijft geen private zaak. Het betreft de betrekking en de verhouding met de naaste, want in de naaste ontmoet men God. Begrippen als gerechtigheid en recht spelen daarbij een grote rol.

⁸⁶³ W. Jentsch, *Handbuch der Jugendseelsorge* II, Gütersloh 1965, 261 ff.

⁸⁶⁴ W. Trillhaas, *Der Dienst der Kirche am Menschen*, München 1958, 99: "Zum pastoralen Dienst gehört es, dass der Seelsorger die Glieder der Gemeinde in christlichen Fragen von Amts wegen berät und in menschlichen Dingen seinen Nächsten als Nächster persönlich zur Seite tritt. Er kann aber auch in allen Fragen des Weltlichen Lebens als Seelsorger gefragt werden."

⁸⁶⁵ Vgl. O.H. Pesch, *Gotteserfahrung heute*, in: *Dogmatik im Fragment* (51-88), Mainz 1987, 81: "Gott hält nicht nur das Leben in seiner Hand, er hat die Ohnmacht des Menschen und sein Todesschicksal als sein eigenes Schicksal angenommen. In Jesus, dem Christus, ist er, der in Gottesgestalt war, Knecht geworden bis zum Tod am Kreuz. Gottesfrage und Christusfrage werden hier identisch, und das heißt: Gerade hier, bei den radikalen Grenzerfahrungen des Menschen, wo es nicht mehr um seine Bedürfnisse, sondern um seine radikale Bedürftigkeit geht, redet der Glaube nicht von einem teilnahmslos-allmächtigen Gott, der, selber leidlos, am Ende alles zurechtbringen wird, sondern von dem ohnmächtigen Gott am Kreuz, der seinen Sinn und seine heilende Macht dem Geschehen dadurch einstiftet und gegenwärtig hält, daß er Menschenschicksal teilt und Menschengeschichte zu seiner eigenen Geschichte macht. Nur von daher ist es möglich und überhaupt erlaubt, daß der Glaube gerade an diesen dunklen Rändern der Existenz Trost, Geduld, Gelassenheit, ja gesammelte Freude schafft."

⁸⁶⁶ Vgl. O.H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, 244-263.

6.10 Het denken in twee regimenten actualiseert het eschatologisch tegood in het leven van alle dag

Luthers denken in twee regimenten doet recht aan de eschatologische spanning tussen het ‘nu reeds’ van Christus koningschap en het ‘nog niet’ van de voleindiging en de definitieve onderwerping van de boze machten. Het eschatologische aspect wordt in het hier en nu getrokken en tegelijkertijd blijft er een spanning tussen het nu en de toekomstige dingen. Luthers denken in twee regimenten zet zo de theologie en de ethiek midden in het leven.⁸⁶⁷ Luther heeft zich altijd sterk verzet tegen alle pogingen om in eigen kracht het eschaton te verwerkelijken of te forceren, zoals de Doepers en de Spiritualisten. Hun dualistische uitweg was hem onmogelijk. Hij zag daarin een vermenging van het geestelijk en het wereldlijk regiment. Niet de mens, maar het Woord zelf legt de eschatologische spanning in de geschiedenis.⁸⁶⁸ Bij Luther en in de naar hem genoemde belijdenisgeschriften is het eeuwige leven een werkelijkheid die hier en nu geldt. Waar verzoening is, is leven en zaligheid: hiernamaals en hiernumaals.⁸⁶⁹ Luther verwachtte de bevrijding van de hele schepping die onder het lijden gebukt gaat. Het echte geheim van wat komen gaat, ligt nog onder de vermomming van het lijden verborgen.⁸⁷⁰ Tegelijk hoopt hij dat dit Rijk snel zal komen.⁸⁷¹ Dat is voor hem de uiteindelijke verwerkelijking van het Rijk van Christus.

Eenzelfde lijn is bij Bonhoeffer terug te vinden: vanuit het Letzte leeft men in het Vorletzte. Het Letzte is de motor om in het Vorletzte tot navolging te komen. De rechtvaardiging van de zondaar is ‘das Letzte’ en gebeurt op het fundament van de liefde van Christus, een grond die buiten de mens zelf ligt.⁸⁷² Aan deze rechtvaardiging gaat het ‘Vorletzte’ vooraf: doen, lijden, gaan, willen, vallen, opstaan, bidden en hopen. De rechtvaardiging is geen resultaat dat bereikt wordt volgens deze methode, maar een weg van voorbereiding van iets wat we in Christus al bezitten. Bij Bonhoeffer is er net als bij Luther, maar ook bij Kierkegaard, sprake van gelijktijdig leven met Christus.

⁸⁶⁷ De ont-eschatologisering leidt tot verwording van Luthers denken in twee regimenten, met als mogelijk gevolg een autonome staatsvorm.

⁸⁶⁸ Vgl. J.T. Bakker, *Eschatologische prediking bij Luther*, Kampen 1964, 103.

⁸⁶⁹ P. Althaus, *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1926, 34: “Auch bei Luther und in den lutherischen Bekenntnisschriften ist das ewige Leben eine gegenwärtige Wirklichkeit. Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.”

⁸⁷⁰ P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 86-87, zegt hier met het oog op Luthers eschatologie: “Aber die ‘Erfüllung’ ist selber wiederum erst Verheißung. Der Sinn der Erfüllung heißt ‘Rechtfertigung’, das ist: Friede in der Höhe des Widerstreites. Das Leben ist erschienen, aber für Sterbende. Die neue Menschheit ist da, aber nur in Christus. (...) An Jesus Christus entsteht notwendig Eschatologie. Durch ihn empfängt das Leben Gelöstheit und neue Spannung in eins.”

⁸⁷¹ WA 41, 317, 12: “Zu kom dein reich, das ist: hilf, lieber Herr, das der selige tag deiner herrlichen zukunfft bald kome.”

⁸⁷² Vgl. DBW, 6, 138 f.f.

6.11 Tenslotte

Met voorgaande in elkaar overlopende opmerkingen is getracht een antwoord te formuleren op de probleemstelling: welk zicht geeft Luthers uitleg van de Bergrede op het begrip navolging? Welke gevolgen heeft dit voor het leven van de christen in zijn tijd en hoe te komen tot een actuele receptie van Luthers navolgingsbegrip?

Navolging heeft ook in deze tijd een grote betekenis. Zowel voor degene die navolgt als voor zijn wereld. In de navolging speelt het denken in twee regimenten een grote rol van betekenis. Dat wordt ook duidelijk in de receptie van Luther bij Bonhoeffer, die komt tot een actuele toepassing. Het denken in twee regimenten functioneert als een hermeneutische sleutel en maakt het handelen van de mens mogelijk. De receptie van dit denken in twee regimenten door D. Bonhoeffer noem ik een geslaagde poging om navolging weer actuele betekenis te geven. Bonhoeffer benadrukt in de navolging de notie van de gehoorzaamheid. Daar probeerde Bonhoeffer in zijn leven ook gevolg aan te geven. In het boek ‘Dietrich Bonhoeffer, Aanzetten voor een ethiek’ zegt men het als volgt: “De werkelijkheid is van God en Hij vraagt ons om sterk en moedig te zijn, met Hem en voor zijn aangezicht te leven zonder ons achter Hem te verschuilen. Zo wil het leven in het ‘voorlaatste’ wegbereiding voor het ‘laatste’ zijn.”⁸⁷³ De christen moet in deze wereld altijd actueel navolging van Christus gestalte proberen te geven, al behoort hij reeds tot God. Dat onderscheid maakt hem nooit vrij van zijn wereldse taak andere mensen te dienen om Gods wil. In het vorige hoofdstuk hebben we gezien hoe Bonhoeffer die zaken dus wel apart kan denken, maar nooit los van elkaar kan zien. Daarmee is Bonhoeffer volgens mij de juiste ingang om Luther goed te begrijpen en de toepassing van het denken in twee regimenten goed te doorzien.

Navolgen is leven voor het aangezicht van God en de mensen. Navolging is leven onder de twee regimenten midden in deze gebroken wereld. In deze studie heb ik het grote belang van de *theologia crucis* ontdekt, zowel bij Luther als bij Bonhoeffer. Leven voor het aangezicht van God en de mensen is leven op de plaats waar Jezus gekruisigd is. In Luthers uitleg van de Bergrede wordt een levenswijze van navolging geleerd die de gelovige niet van de wereld vervreemd, maar de mens juist met beide benen in de wereld plaatst. Zo dynamiseert Luther het navolgingsbegrip. Luther verstaat de roep tot navolging als een paradoxaal motief, dat in een dialectische spanning het zichtbare en verborgen karakter van het christelijke leven in de wereld bewaart. Ook hier voluit *theologia crucis*.

Tevens bevat het aanzetten tot verdere discussie. Duidelijk zal zijn dat ik meen dat Luthers denken in twee regimenten een belangrijke bijdrage kan leveren aan de christelijke ethiek. Luthers twee regimenten veronderstellen ordeningen. En ordeningen veronderstellen autoriteit. Beiden zijn er ter wille van het leven. Het gaat er niet om dat ordeningen statisch zijn, ze moeten in elke tijd of cultuur getransponeerd kunnen worden. Wie de ordeningen (bijv. gezin, Staat, burgerschap) aantast, roept daarmee de chaos over zich af.

⁸⁷³ G. den Hertog, W. Veen, *Dietrich Bonhoeffer, Aanzetten voor een Ethiek*, samengesteld, vertaald en ingeleid door Gerard den Hertog en Wilken Veen, Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2012, 26.

Het is mij geenszins te doen om een kritiekloze overname van het denken van Luther. Integendeel, Luther kan alleen begrepen worden als hij vanuit zijn eigen tijd verstaan wordt.⁸⁷⁴ Een goede kennis van zijn tijd en van de omstandigheden is dus van groot belang om een hermeneutische sprong naar onze tijd te maken. Het gaat dus niet om een theologie-van-gisteren, waarbij Luther als alibi gebruikt kan worden. Hij heeft dat zelf ook nooit gedaan en zal ook niet als alibi gebruikt willen worden. Het gaat om een theologie en christelijke ethiek die, zoals Bonhoeffer het verwoordt, maar één zorg heeft: Wat betekent het christendom en wat betekent Christus voor ons vandaag.⁸⁷⁵ Vanzelf komen we dan uit bij de navolging. Luthers denken in twee regimenten geeft aanzetten tot navolging omdat het Christus laat zien als Heer van hemel en aarde. De navolging van Christus is geen leerstuk van genade die van het geloof een systeem maakt en het menselijk gedrag degradeert tot een kwestie van gebod op gebod en regel op regel.

Jezus' gebod tot navolging, wat betekent dat de mens zijn of haar kruis op zich moet nemen, wil leven nooit vernietigen, maar leven bewaren, sterken, genezen. Het kruis dat tot navolging roept, tot een goed christelijk leven, is tegelijkertijd de dragende grond van dat leven.⁸⁷⁶ De werkelijkheid van de navolging honoreert zo de uniciteit van Christus.

⁸⁷⁴ B. Lohse, *Luthers Theologie*, 19. B.Lohse merkt op: "Bevor Luthers frühe Theologie geschildert werden kann, muß freilich einiges über die kirchlich-theologische Situation in der Zeit um 1500 gesagt werden. Dabei müssen nicht nur die für Luther bedeutsamen Traditionen umrissen werden, sondern es muß auch die Veränderung des kirchlichen und theologischen »Klimas« in der Zeit um 1500 umrissen werden. Nicht zuletzt ist es wichtig, daß Luther in einer Zeit Theologe wurde, die durch den Umbruch von der Scholastik zum Humanismus gekennzeichnet ist. Schließlich muß auch Luthers persönlicher Werdegang umrissen werden, damit sein theologischer Ausgangspunkt deutlich werden kann."

⁸⁷⁵ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 132. "Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist." *DBW*, 8, S. 402.

⁸⁷⁶ De theologische samenhang waarin de overtuiging van de navolging als vrucht van het rechtvaardigend geloof tot uiting komt, kan het best worden weergegeven met de volgende uitspraak van Luther (WA 2, 492, 21): "Non iusta faciendo iustus fit, sed factus iustus facit iusta." (Niet door het doen van het goede worden wij gerechtvaardigd, maar omdat we zijn vrijgesproken kunnen we het goede doen.).

Epiloog

*Gods woord gordt mensen aan,
om zonder te versagen
het smalle pad te gaan
en stil het kruis te dragen
achter hun Heiland aan.*

Gezang 326, vers 2

In het voorwoord is al opgemerkt dat een promotie in de pastorie geschreven een bepaalde eigenheid heeft ten opzichte van een onderzoekspromotie geschreven vanuit een universitaire setting. Het eigene van een promotie geschreven naast het werk in de gemeente is de wisselwerking tussen pastoraat en prediking. Navolging op papier is mooi, maar hoe moet het gestalte krijgen in deze wereld, in de praktijk van de gemeente en in ons persoonlijke leven? Bij het schrijven van deze dissertatie speelden deze vragen een belangrijk rol. Daarom is ook getracht het onderzoek zo leesbaar mogelijk te verwoorden. In deze epiloog wil ik, op grond van het voorgaande, een aantal pastorale stellingen poneren die de navolging gestalte willen geven binnen de persoon, de kerk en de samenleving.

- In de navolging gaat het om het *momentum*, het nu. Ik geloof dat men daadwerkelijk en wel *nu* tot navolging moet komen. De kerk zoals zij zich thans manifesteert, zal moeten zoeken naar nieuwe wegen om werkelijk haar plaats in te nemen in de samenleving. Ik geloof dat de gemeente veel meer actief moet worden in de zorg om elkaar en anderen. De gemeente moet zich niet naar binnen keren, maar naar buiten. Het gaat dan niet allereerst om het begrijpen van de bijbelse boodschap, maar om het horen van de roepstem van Jezus tot navolging. Juist gaandeweg en in actie komend zal men het koninkrijk van God op zich af zien komen. Ik geloof dat de bijbelse boodschap gewoon vertolkt moet worden, want pas vertolkend zal men die boodschap echt verstaan en telkens *nieuw* verstaan. Vertolken zal misschien veel meer gaan in daden dan in woorden. Ik denk aan dat wat Augustinus zegt: “Predik het evangelie aan de hele wereld en gebruik alleen indien nodig woorden”.
- Een van de zaken die mij in het schrijven van dit proefschrift heeft getroffen, is dat Bonhoeffer zegt dat alle relaties over Christus lopen. Christus is degene die tussen alles en allen in staat: tussen mensen en God, tussen mensen en mensen, tussen mensen en dieren en tussen mensen en zaken. Zonder Christus spreekt Bonhoeffer over een grote eenzaamheid en angst. (Hij bedoelt hier niet te zeggen dat iedereen christen moet worden, maar het gaat volgens Bonhoeffer om een bereidheid tot lijden in deze wereld, een zichzelf durven opofferen.) Wat mij raakte is dat men achter elk mens Christus mag zien, deze gedachte is al bij Luther terug te vinden. Maar ook dat alle

relaties op een bepaalde manier heilig zijn. Niet door zichzelf of door anderen, maar door de presentie van Christus.

Bovenstaande te beseffen zou leiden tot een andere manier van omgaan met elkaar in de gemeente van Christus en in de andere verbanden van het leven.

- Navolgen is elkaar dienen en door elkaar gediend willen worden. Dit betekent dat men zich innerlijk openstelt voor de ander, ook al staat die ander soms op onze ziel. Men neemt de ander serieus door dan te zeggen dat men pijn heeft en maakt het zo mogelijk bespreekbaar, zo blijft men zich openstellen. *Imitatio in modo crucis*. Navolgen is misschien wel makkelijk bij vrienden, maar bij mensen die ons moeilijker liggen? Het vraagt om een *bona fide* levenshouding, waarbij de ander telkens weer een kans krijgt, omdat men die zelf ook gekregen heeft.
- Navolgen is de angstige, op ons zelf gerichte, bange vraag: “Hoe overleven we als gemeente?” inruilen voor de vraag: “Hoe kunnen we de, misschien afkalvende, kleiner wordende, gemeenschap voor anderen van betekenis laten zijn of laten worden?” Dat betekent concreet voor de christen, zich als het ware omdraaien en de ander zien; zien in de diepere betekenis van het woord. En dan met elkaar, samen op weg gaan.
- Navolging vraagt om disciplina arcani (de praktijk van de geheimhouding: een term uit de vroege kerk). Een (kleine) groep mensen met wie men in zielsverbondenheid samen is, open naar binnen en buiten, die met elkaar het geheim bewaren van elkanders leven en van het gebed en van het geloof. Juist die (kleine) groep geeft de gelovige de kracht om in de wereld, zonder een preker te worden, navolgend te leven.
- Navolgen is vasthouden aan God, tegen elke afwijzing in (ook die van God zelf). Ook zo begeeft de gelovige zich *navolgenderwijs* in het spoor van Christus. (Psalm 21)
- Naarmate een mens meer uit God leeft, wordt hij meer zichzelf. Mens voor anderen. De zonde brengt verwarring voort. Genade betekent herstel van menselijkheid
- Het geloof staat niet buiten de politiek, maar moet daarbinnen beleefd worden. Om in de wereld christen te zijn, moet men op de plaats waar men gesteld is (in de eigen unieke situatie) ook tijdgenoot worden. Want Christus leeft in deze tijd.
- Navolgen in oecumenisch verband is niet pas geslaagd wanneer gelovigen uit verschillende geloofsrichtingen samen het brood breken en delen (sacrament van de eucharistie / avondmaal), maar pas dan als zij samen zelf gebroken brood (sacrament) worden in deze wereld.
- Bij navolging hoort ook het sacrament van de biecht. De biecht helpt de gelovige als mens verder in het spoor van rechtvaardigmaking en heiliging.

Maar houdt de gelovige ook bij zichzelf. Zowel Luther als Bonhoeffer willen geen verplichting tot biecht. Biecht horen is ook geen methode om zich te reinigen van zonde, maar een zich richten op de waarheid en wel bij beiden. Bij degene die biecht, zowel als bij degene die de biecht aanhoort. Het gaat er in de biecht om dat beiden Gods waarheid ontvangen. Biechten functioneert zo gezien alleen in de gemeenschap van broeders en zusters. Degene die de biecht aanhoort, laadt de zonde die vergeven wordt op zichzelf in het geloof dat Christus zijn zonde draagt (Stellvertretung / plaatsbekleding).

- In de navolging is men er voor elkaar. De gemeente is overeenkomstig haar structuur daar waar de enkeling is. Tegelijkertijd is zij de meest intensieve levensgemeenschap. Zij lijdt alles, zij hoopt alles, zij gelooft alles, zij verdraagt alles. Zij is de presente Christus zelf. Niemand leeft meer voor zichzelf en niemand sterft meer voor zichzelf. De enkeling leeft voor de gemeente en leeft van de gemeente. De verdiensten van broeders en zusters zijn de verdiensten van Christus en zijn daarom ook mijn verdiensten. Navolgen is: gemeenschap, plaatsvervanging, er zijn voor de ander, dragen, elkaar dragen en door elkaar gedragen worden.
- Navolging en disciplina Arcani horen bij elkaar. Als men de schoonheid van het geloof heeft ontdekt, moet men er niet mee te koop lopen. Zodra men er zich op beroept, of mee te koop loopt, besmeurt men het. Het is een innerlijk verborgen licht. Dat verborgen licht zal alles wat men doet en zegt iets transparants geven en respect afdwingen. Florence Nightingale werd wel de 'lady with the lamp' genoemd, naar haar lichtje waarmee ze 's nachts de gewonde soldaten bezocht. Maar helderder dan haar lampje gaf ze zelf (goddelijk) licht in haar zorg en mededogen met lijdende mensen. Ik geloof dat de gemeente van Christus het geheim van het geloof verborgen moet houden⁸⁷⁷ en niet moet verstoppen in het moeras van de zelfbevestiging en zelfrechtvaardiging of opgeklopte pastorale hulp. Want naarmate de gemeente de schat verborgen houdt, zal die meer door haar heen gaan blinken. De gemeente zal transparant worden tot op Christus. Dan valt de gemeente van Christus op door er ongewoon te zijn.
- Bonhoeffer schrijft in *Widerstand und Ergebung* dat hij gemerkt heeft dat Luthers advies, zich bij het morgen- en avondgebed te zegenen met een kruisteken, een steun voor hem is.⁸⁷⁸ Ik geloof dat Luthers advies juist in de protestantse kerken navolging verdient.
- God en mensen zijn bondgenoten. In Jezus Christus wijst God de gelovige de weg van zijn goddelijke humaniteit, de weg van de menselijkheid. Men is geen mens om christen te worden, maar men is christen om mens te worden. Wij weten van de grote verwachting (de laatste toekomst) en van de kleine verwachting (de naaste toekomst).

⁸⁷⁷ 'Messias Geheimnis' in het evangelie van Marcus.

⁸⁷⁸ *DBW*, 8, 197.

- Bonhoeffer wil de mensen geheel dwingen tot het ‘voorlaatste’. De mens leeft in deze tijd in deze situatie. Juist zo komt het ‘laatste’ op zijn plaats te vallen. Bonhoeffer maakt dat duidelijk aan de hand van zijn niet-religieuze omgang met medemensen. Tijdens luchtaanvallen als zijn medegevangenen bang zijn en zij Bonhoeffer vragen voor hen te bidden, doet hij dat juist niet. Op die manier zou hij juist gebruik maken van de zwakheid van mensen; en God zou verworden tot een noodhulp in menselijke grenssituaties. Na de luchtaanval zou alles weer vergeten zijn. Bonhoeffer ontzegt de mens het gebed als vlucht uit noodsituaties, evenwel schrijft hij gebeden voor rustige periodes in het leven. Juist zo komt God in deze werkelijkheid te staan. Ik begrijp de inzet van Bonhoeffer. Echter, zelf ben ik van mening dat de mens God ook mag aanroepen in zijn of haar nood, zelfs wanneer hij of zij dat daarbuiten niet doet. Bonhoeffer lijkt hier, mijns inziens, te nauw te denken over de liefde van God, in die zin dat de mens enkel *oprecht* een beroep mag doen op die liefde.

- Christen en heiden.⁸⁷⁹

Mensen gaan naar God toe in hun nood,
smeken om hulp, vragen om geluk en brood,
redding uit ziekte, schuld en dood;
Allen doen zo, christen en heiden.

Mensen gaan tot God in Zijn nood,
vinden Hem arm, veracht, zonder huis en brood,
zien hem ten prooi aan zonde, zwakheid en dood,
Christenen staan naast God in Zijn lijden.

God gaat tot alle mensen in hun nood,
verzadigt lichaam en ziel met Zijn brood,
sterft voor christen en heiden aan 't kruis de dood,
en vergeeft ze beiden.

Het leven is kwetsbaar en weerbarstig. Dat heb ik zowel in mijn pastorale werk als in mijn eigen leven ervaren. Zo wil ik afsluiten met een Paasbrief die ik in 2005 van professor Joop Boendermaker ontving, waarin hij een citaat van Luther aanhaalde dat wellicht mijn persoonlijke worsteling, maar ook mijn grote troost en berusting weergeeft:

*“Dies Leben is nit eine Frommheit, sondern ein Frommwerden, nit eine Gesundheit, sondern ein Gesundwerden, nit ein Wesen, sondern ein Werden, nit eine Ruhe, sondern eine Übunge. Wir seins noch nit, wir werdens aber, es ist noch nit getan und geschehen, es ist aber im Gang und Schwange, es ist nit das End, es ist aber der Weg. Es glüheth und glitzt noch nicht alles, es feght sich aber alles.”*⁸⁸⁰

⁸⁷⁹ DBW, 8, 515.

⁸⁸⁰ WA 7, 337, 30.

Zusammenfassung

Kapitel 1

Meine Arbeit beschäftigt sich mit dem Begriff der 'Nachfolge'. Dieses Thema spielt sowohl bei Martin Luther, als auch bei Dietrich Bonhoeffer eine wichtige Rolle. Beide Theologen wollen, dass der Glaube wieder im Alltag präsent wird. Luther konnte sich in der Zeit, in der er lebte, nicht mehr in der damaligen Theologie wiederfinden. Die Nachfolge wurde in seiner Zeit nur noch von Mönchen praktiziert, sie wurde so vor allem innerhalb der Mauern der Klöster ausgeübt und war auf diese Weise eine Besonderheit für eine Elitegruppe. Ich denke sagen zu können, dass die 'Nachfolge von Christus' eines der zentralen Themen bei Luther ist, um die sich die anderen Glaubensthemen gruppieren. Ich meine, dass dies damit zu tun hat, dass Luther die Gläubigen in den Mittelpunkt stellt. Ich untersuche den Begriff der Nachfolge bei Martin Luther, wie er ihn in seinen Wochenpredigten zwischen 1530-1532 jeden Mittwochnachmittag ausgehend von der Bergpredigt in Matthäus Kap. 5-7, erläutert hat.

Im ersten Teil dieses Kapitels wird kurz auf die politische, wirtschaftliche, soziale und kirchliche Situation in Luthers Zeit eingegangen. Auf dem Wendepunkt dieses Jahrhunderts ergaben sich viele Änderungen, wie z. B. das Zunehmen der Machtstellung der Städte, das Abnehmen der Macht der Adligen, und auch in der Kirche lösten sich die festgefügteten Strukturen auf. Politisch war Deutschland in viele Fürstentümer aufgeteilt. Die Kirche war eine Macht neben oder über die weltliche Obrigkeit und hatte deswegen sehr viel Einfluss auf das Leben in der Gemeinschaft. Der Einfluss der Renaissance gilt als ein weiteres wichtiges Element der Veränderung. All diese Veränderungen beeinflussten auch Luther sehr stark.

In der Rezeptionsgeschichte von Luther Werken fand ich keine Studien, die sich eingehend mit dem Gegenstand der 'Nachfolge' in der Bergpredigt beschäftigen. Gleichwohl gibt es einige Quellen, in denen das Thema Nachfolge direkt oder indirekt zur Sprache kommt, die für meine Arbeit von großer Bedeutung sind.

Luther selbst gebraucht zur Auslegung der Bergpredigt ein hermeneutisches Hilfsmittel, welches ich sein 'Denken in zwei Regimenten' nenne. Darauf werde ich im Besonderen in Kapitel zwei und drei eingehen. Darüber hinaus gebraucht Luther ausser dem Begriff der zwei Regimenten, auch noch andere Termini wie z.B. 'Zwei Reiche' oder 'Opus Proprium - Opus Alienum'. In der Rezeptionsgeschichte ist Luthers Denken als die 'Zwei-reiche-Lehre' bekannt geworden. Karl Barth gebrauchte diesen Ausdruck 1922 als Erster. Da ich im Laufe der Studie davon ausgehe, dass die Auslegung der Bergpredigt bei Luther nicht zu trennen ist von Luthers Denken in den 'Zwei Regimenten', bildet dies einen Schwerpunkt meiner Arbeit. Darüberhinaus habe ich in der Rezeptionsgeschichte Parallelen zwischen Luther und Bonhoeffer entdeckt, und daher habe ich beschlossen auch diese in meine Ausarbeitungen mit einzubeziehen.

Kapitel 2

In zweitem Kapitel behandle ich die Bergpredigt, wie sie in Martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 –WA 32 steht. Ergänzend habe ich auch mehrere Predigten Luthers in meinen Studien herangezogen. Luthers Ringen um die Bergpredigt ist meines Erachtens nach nur vor dem Hintergrund seines Glaubensringens zu begreifen. Das Wesen dieses Ringens war bei Luther die Frage “Wie finde ich einen gnädigen Gott?” Seine theologischen Einsichten machten ihm deutlich, dass die Bergpredigt nur aus der Gnade Gottes heraus zu begreifen ist. Gerade diese Abhängigkeit von Gottes Gnade gibt uns Mitmenschlichkeit und Verantwortung für das gemeinschaftliche Zusammenleben. In Luthers Werken wird deutlich, dass er im Gegensatz zur damalig gängigen Meinung, die Bergpredigt als ein Gebot für alle Christen betrachtete.

In meiner Arbeit beschreibe ich auch ein kurzes Stück die exegetische Vorgehensweise bei Luther. Die Predigten aus WA 32 sind harmonisiert wiedergegeben worden und so ist es schwierig, die genaue Exegese in den Predigten zu entdecken. Wohl kann davon ausgegangen werden, dass Luther die allegorische Interpretation der Schrift allmählich immer weniger verwendet. Ihm war eine exakte an der Schrift orientierte Exegese wichtig. Es ist sicher, dass er bei seiner Exegese von verschiedenen gegenüber gestellten Wortpaaren ausgeht, wie zum Beispiel; “Amt und Person; Zeit und Ewigkeit” usw., wobei er diese versucht zusammen zubringen. Diese dialektisch-polemischen Methode zu arbeiten ist schon bei Paulus zu finden (Gesetz und Evangelium).

Um den Sinn der Bergpredigt für jeden Menschen verständlich zu machen und sie somit aus dem Bereich der kirchlichen Instanzen heraus in das weltlichen Leben zu bringen, gebraucht Luther seinen hermeneutischen Schlüssel – sein Denken in ‘Zwei Regimenten’. Unter den ‘Zwei Regimenten’ versteht Luther die zwei Weisen wodurch Gott in der Welt wirkt. Primär durch seinen Geist in der Kirche und nachfolgend auch durch die weltlichen Gewalten. In dieser Überzeugung stellt Luther alle Menschen in die Nachfolge Christi.

Kapitel 3

In diesem Kapitel behandle ich weiterhin das ‘Denken in zwei Regimenten’ bei Luther. Ich untersuche welche Veranlassungen Luther brauchte, um sein ‘Denken in zwei Regimenten’ einzuteilen. Wie schon erwähnt, denke ich, dass das ‘Denken in zwei Regimenten’ ein Hilfsmittel für seine Interpretation der Bergpredigt ist. Bei Luther spielen auch konkrete geschichtliche Hintergründen, pastorale, hermeneutische und anthropologische Themen in sein Denken hinein. Ich werde diese verschiedenen Themen in diesem Kapitel ausarbeiten. Ebenso untersuche ich den Ursprung von Luthers ‘Denken in zwei Regimenten’ und den Einfluss von Augustinus, von Marselius van Padua, von Willem von Ockham, die zwei Schwertelehre von Paus Gelasius I (492 – 496) usw. darauf.

Ein weiterer wichtiger beachtenswerter Punkt im Denken Luthers sind die Begriffe ‘der verborgene Gott’ und das ‘simul iustus et peccator’, die beide eng mit dem Thema der ‘Zwei Regimente’ verbunden sind. Daher scheint es mir möglich, dass

die Leseregel von Chalcedon das Denken Luthers beeinflusst hat, worauf ich im späterem Verlauf dieser Arbeit weiter eingehe.

Am Ende dieses Kapitels gehe ich im besonderen auf die Gegenüberstellung von Luthers 'Denken in zwei Regimenten' im Gegensatz zur Vermischung der 'zwei Regimente' in der Denkweise der damaligen Römisch-Katholischen Kirche und der Vermischung der zwei Regimenten in der Denkweise der Schwärmer ein. Dabei wird besonders Luthers Kritik am Missbrauch der weltlichen Obrigkeit in geistlichen Angelegenheiten und seine Abgrenzung gegen das Denken der Römisch-Katholischen Kirche und der Schwärmer verdeutlicht. Ich schliesse dieses Kapitel mit der Schlussfolgerung, dass Christen, sowohl im geistlichen, als auch im weltlichen Leben, wie auch in beiden Regimenten 'coram Deo' wie 'coram hominibus' leben.

Kapitel 4

Im weiteren Verlauf meiner Arbeit behandle ich die Wirkungsgeschichte von Luthers 'Denken in Zwei Regimenten'. Wie hat man nach Luthers Tod mit seinen Gedanken gearbeitet? Ich beschränke mich dabei hauptsächlich auf die Autoren des deutschen und skandinavischen Sprachraums. Ich untersuche die Kritik zu Luthers Denken und behandle im besonderen die Themen der 'doppelte Sittenlehre'; die 'Eigengesetzlichkeit des weltlichen Lebens' und den 'Anachronismus von Luthers Denken in zwei Regimenten'. Mit dieser Thematik beschäftige ich mich ausführlich und lasse sowohl Anhänger, wie auch Gegner von Luthers 'Denken in zwei Regimenten' zu Wort kommen.

Einer der Kritiker der doppelten Sittenlehre ist Ernst Troeltsch. Seine Kritik besagt, dass Luther via sein Denken in zwei Regimenten eine doppelte Ethik ins Leben gerufen hat, in der Christen als Bürger anders handeln können dann als Christen. So sagt Luther z.B., dass wenn ein Bürger zum Kampf aufgerufen wird, er gehorsam sein muss, nicht als Christ sondern als Untertan des Fürsten. Troeltsch wirft Luther vor, dass er mit seinem Denken in zwei Regimenten eine christliche Lehre der Innerlichkeit entwickelt, einen Dualismus, welcher durch das voneinander abgetrennte christliche und weltliche Handeln zu Quietismus führt, zu einem unsichtbaren Christentum ohne Taten. Georg Wünsch ein Schüler Troeltsches arbeitete diese Kritik weiter aus.

Dem Begriff der 'Eigengesetzlichkeit' gebrauchte Karl Holl als Erster. Holl interpretiert Luthers 'Denken in Zwei Regimenten' als Versuch Luthers kirchliches und weltliches Handeln in der Politik und Verwaltung voneinander zu trennen. Weltliches Handeln wird damit durch eigenen Regeln gestaltet und nicht mehr durch Gottes Wort beeinflusst. Besonders die Kritik von K. Barth im Zusammenhang mit Luthers Auffassung ist bekannt. Barth dachte eine Linie von Luther via Friedrich dem Grosse über Bismarck bis hin zu Hitler herstellen zu können.

Hermann Diem ist derjenige, welcher in Luthers Denken in die Richtung des anachronistischen Charakters verweist. Diem spricht der 'Zwei Reichen Lehre' in der heutigen Zeit jegliche Aktualität ab. So mag diese Lehre in Luthers Zeit ein legitimes Model gewesen sein, um Kirche und Staat gleichermaßen zu Wort kommen zu

lassen. In unserer pluralistischen, säkularisierten Zeit aber in der Christlichen Kirchen eine Minderheitsposition innehaben, ist diese Model nicht mehr zu gebrauchen.

Desweiteren beschäftige ich mich mit einigen bekannten Lutherforschern, welche Luthers 'Denken in zwei Regimenten' wie eine Lehre deuten. So z.B. Werner Elert und Franz Lau, sie deuten Luthers Denken als 'Lehre von den Zwei Reichen'. Paul Althaus dagegen, kann den Gedankengängen Luthers in zwei Regimenten folgen.

Auffallend für mich ist, dass in der Rezeptionsgeschichte von Luthers Werk zumeist von einer Verwirrung in der Terminologie gesprochen wird. Luther gebraucht in seinen eigenen Werken den Ausdruck von einer 'Lehre der Zwei Regimenten' nicht. Ich komme deshalb zu der Behauptung, dass die Ausdrücke wie die 'Zwei Reichen Lehre', und die 'Lehre von Zwei Regimenten', nicht Luthers Meinung entsprechen. Ich spreche daher auch von Luthers Denken in 'Zwei Regimenten'. Desweiteren gehe ich davon aus, dass es durch die Verwirrung in der Terminologie zu missverständlichen Interpretationen von Luthers Denken kommt.

Bei der Beschäftigung mit Kritikern und Anhängern von Luthers Gedanken ist mir besonders Dietrich Bonhoeffer aufgefallen. Meiner Meinung nach sind seine Beiträge ausgesprochen wichtig, um zu einem gutem Verständnis von Luthers 'Denken in zwei Regimenten' zu kommen. Daher widme ich mich der kritischen Auseinandersetzung von Dietrich Bonhoeffer mit Luthers Denkweisen im folgenden Kapitel.

Kapitel 5

Hier geht es um einen Überblick über Bonhoeffers Denken. Ich glaube, dass Bonhoeffer eine der besten Interpretation der Bergpredigt im Sinne Luthers gibt. Besonders deutlich wird dabei auch, dass es nicht um eine Wiederholung der Gedankengänge Luthers geht, sondern dass Bonhoeffer Luthers Gedanken in die Zeit in der Luther gelebt hat, einordnet.

Zu Begin gebe ich einen kurzen Überblick über das Leben Dietrich Bonhoeffers. Danach behandle ich den Inhalt des Buches 'Nachfolge' von Bonhoeffer und versuche dem Buch innerhalb der vollständigen Arbeit Bonhoeffers einen Platz zu geben. 'Nachfolge' wurde zwischen den Jahren 1932 und 1937 geschrieben. In diesem Buch sind alle grossen Glaubensthemen Bonhoeffers zu finden.

So ist insbesondere die tatsächliche Nachfolge für Bonhoeffer kein einfacher Weg, da man seiner Meinung nach, in der Nachfolge Anteil am stellvertretenden Leiden von Jesus Christus hat. Bonhoeffer legt dabei besondere Nachdruck auf den Unterschied zwischen der billigen und der teuren Gnade Gottes. Bei der billigen Gnade steht der Glaube losgelöst von dem direkten Gehorsam an Christus, bei der teuren Gnade Gottes dagegen sind Glaube und Gehorsam beinahe identisch. "Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt" (DBW, 4, 52). Deshalb führt für Bonhoeffer nur die teure Gnade zur echten Nachfolge Christus. Christus steht dabei zwischen uns und Gott und zwischen uns und unserem Nächsten. Er ist der Vermittler. Für Bonhoeffer verändern sich dadurch die Pole Kirche und Welt, in die Pole Christus und die Welt. Damit betont Bonhoeffer besonders den Tatcharak-

ter in der Nachfolge von Jesus Christus und stellt sie ebenfalls wie Luther in das alltägliche und weltlichen Leben der Menschen.

Um den Begriff der Nachfolge bei Bonhoeffer weiter zu konkretisieren, behandle ich in meiner Arbeit weitere Themen aus seinen Werken wie z.B.: 'etsi Deus non Daretur'; 'Arkanzdiziplin' und 'Das Letzte – Das Vorletzte', deren Auslegung an dieser Stelle zu weit führen würden. Zum Schluss vergleiche ich das Denken zwischen Bonhoeffer und Luther und wie sie zu ihren Unterschieden in der Auslegung des Begriffs der Nachfolge kommen. So komme ich zu einem Ergebnis meiner Arbeit, dass Bonhoeffer die Gedanken Luthers in seinem Geist weiterentwickelt und in seine eigene Zeit umgesetzt hat. Damit wird für mich auch besonders deutlich, dass der Begriff der Nachfolge kein dogmatischer Begriff ist, sondern in jeder Zeit seine eigenen pastoralen Auswirkungen hat.

Kapitel 6

Im letzten Kapitel erörtere ich noch einmal meine eigenen Erkenntnisse und widme mich der Frage, welchen Beitrag Luthers und Bonhoeffers Interpretation des Nachfolgebegriffs im Sinne der Bergpredigt, für die Position der heutigen Christen liefert, um zu einem verantwortlichen Handeln in der Gesellschaft zu kommen.

Bei der Bearbeitung der Texte von Luther und Bonhoeffer ist mir besonders deutlich geworden, dass es beiden Theologen nicht um eine Konkurrenz zwischen Gott und Mensch, Kirche und Welt, Gesetz und Evangelium oder verschiedenen Kulturen geht, - das würde zum Dualismus führen, - sondern im Gegenteil, habe ich entdeckt, dass die zentralen Aussagen bei Luther und Bonhoeffer zur Dualität führen, jede Seite hat ihre eigenen Platz und trotzdem gehören sie zusammen, wie die zwei Seiten einer Münze. Durch das Ringen beider Theologen diese paradoxen Themen immer wieder zusammen zu denken, bin ich zu dem Ergebniss gekommen, dass es ihnen in der Nachfolge Jesu Christi nicht um Dualismus, sondern um Dualität geht. Luther sagt: "Diese zwo Lehren, Gesetz und Euangelium, sind hoch von Nöthen, die muss man beinander haben und wohl treiben, doch unterschiedlich mit grosser Bescheidenheit, sonst werden die Leute entweder vermessen, oder verzweifeln, sonderlich wenn der Teufel aus dem Euangelio ein Gesetz machet". (WATr., 6, 6717)

Ich glaube, dass sich diese Dualität in der Leseregel von Chalcedon zurückfinden lässt. So brauche ich dass Leseregel als ein hermeneutische Schlüssel. Deshalb versuche ich in diesem Kapitel heraus zuarbeiten, wie sich die Leseregel auf die Nachfolgedanken bei Luther und Bonhoeffer ausgewirkt hat und welche Bedeutung sie in unseren heutigen Zeit haben kann.

Die Leseregel von Chalcedon über die zwei Naturen Christi ist ein Geheimnis von grosser Bedeutung. Sie bietet keine Beschreibung über Christus, aber sie gibt an, wie Christus nicht verstanden werden soll. Jeder ist berechtigt über Christus als Mensch oder Christus als Gott zu sprechen, aber die zwei unterschiedliche Naturen van Jesus Christus dürfen nicht gegenübergestellt werden. In der Person von Jesus Christus sind seine göttliche Natur und seine menschliche Natur miteinander vereinigt. Das Konzil von Chalcedon hat dies negativ ausgedrückt, durch die Formulierungen: unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungeschieden. Dagegen wird nicht angege-

ben, in welcher Art und Weise über Christus in seiner Göttlichkeit und seiner Menschlichkeit gesprochen werden kann. So wird besonders durch die Anweisungen, wie nicht über Christus gesprochen werden soll, das Geheimnis der zwei Naturen Christi zum Ausdruck gebracht.

Damit wird deutlich, dass uns die Leseregel von Chalcedon einen breiten, pastoralen Zusammenhang für Kirche und Gesellschaft liefert. Durch die Aussage 'kein Dualismus, sondern Dualität' wird zugleich auch eine Trennung, sowie eine Vermischung von Kirche und Welt untersagt. Der so verstandene Nachfolgedanken nach Luther und Bonhoeffer stellt Gott somit ins Zentrum der Menschlichen Geschichte.

Zum Abschluss möchte ich deutlich machen, dass es mir nicht um eine kritiklose Übernahme von Luthers Denken geht, sondern dass ich im Gegenteil der Meinung bin, dass wir Luther nur verstehen können, wenn wir sein Werk im Kontext seiner Zeit und der damaligen Umstände betrachten. Daher denke ich, dass gute Kenntnisse seiner Zeit und Umstände von grosser Bedeutung sind, um einen hermeneutischen Sprung in unsere Zeit vollziehen zu können. Vor diesem Hintergrund aber, bin ich der Meinung, ist Luthers Theologie keine -Theologie von gestern-, sondern wie Bonhoeffer es ausdrückt: eine Theologie und christliche Ethik, die eine Frage verfolgt: was bedeutet Christus und was bedeutet das Christentum für uns heute?

Dabei kommen wir wie von selbst zur Nachfolge Christi. In Luthers Auslegung der Bergpredigt wird eine Lebensweise der Nachfolge an Christus gelehrt, die die Gläubigen nicht von der Welt entfremdet, sondern sie gerade mit beiden Beinen in die Welt stellt. Luther versteht den Ruf zur Nachfolge als ein paradoxes Motiv, das in einer dialektischen Spannung den sichtbaren und verborgenen Charakter des christlichen Lebens in der Welt bewahrt. Das Kreuz was zur Nachfolge ruft und zu einem guten christlichen Leben ist zugleich der tragende Boden unseres Lebens.

Ich hoffe dass es mir gelungen ist, das Anliegen der Nachfolge in den Gedankengängen bei Luther und Bonhoeffer in dieser Arbeit deutlich zu machen.

Das Ganze wird abgeschlossen mit einem Epilog, worin einige pastorale Notizen zur Besprechung kommen.

Summary

Chapter 1

This thesis deals with the concept of ‘imitation’. This is an important theme for both Martin Luther and Dietrich Bonhoeffer. Both theologians want faith to be present in everyday life. Luther in his time could no longer reconcile himself with the theology of his days. Only monks still continued to practice imitation, chiefly within the walls of monasteries, making it a peculiarity for an elite group. I think I can say that ‘the imitation of Christ’ is one of Luther’s key themes, around which his other themes are grouped. I think this relates to Luther’s focus on believers. I study how Martin Luther clarified the concept of imitation in his weekly Wednesday afternoon sermons between 1530 and 1532, treating the Sermon on the Mount in Matthew 5-7.

The first part of this chapter describes shortly the political, scientific, social and ecclesiastical situation in Luther’s time. At the turn of the century many changes took place, among which were the increasing power of cities, the decreasing power of the nobility and the disintegration of fixed structures in church. Germany was divided into many principalities. The church was a power next to or above the worldly governments and therefore had a lot of influence in society. The influence of the Renaissance is another important factor of change. All these changes heavily influenced Luther.

In the reception history of Luther’s works I have not found studies that deal specifically with opposition against imitation as preached in the Sermon on the Mount. There are, however, a few sources in which the concept of imitation is discussed in a direct or indirect manner that are of great importance for my thesis.

Luther himself uses a hermeneutical tool to explain the Sermon on the Mount that I call ‘thinking in two regiments’. Especially in chapter two and three I will discuss it in more detail. Next to the concept of two regiments Luther uses terms like ‘two kingdoms’ or ‘opus proprium/opus alienum’. In reception history Luther’s thinking has become known as the ‘two kingdoms doctrine’. Karl Barth was the first to use this phrase in 1922. Because during this study I came to assume that Luther’s explanation of the Sermon on the Mount could not be separated from his thinking in two regiments, this has become the main point of this thesis. On top of that I have discovered similarities in the reception of Luther and Bonhoeffer which made me decide to include these in my results.

Chapter 2

In the second chapter I discuss the Sermon on the Mount as published in a critical edition of Martin Luther’s Collected Works, Weimar 1883 – WA 32. I also consulted several of Luther’s other sermons in this study. In my opinion Luther’s attention for the Sermon on the Mount can only be understood if seen in the context of his religious dilemmas. These all centred around the question: “How can I find a merciful God?”. His theological insights told him that the Sermon on the Mount can only

be understood if the mercy of God is considered. This dependency on God's mercy is exactly what gives people humanity and responsibility for the ones they live with. Luther's works show that, as opposed to the then common opinion, the Sermon on the Mount is a commandment for all Christians.

In my thesis I give a short description of Luther's exegetical method. Because the sermons from WA 32 have been published in a harmonised way it is difficult to discover their exact exegesis. However, it can be assumed that Luther gradually moved away from an allegorical interpretation of the Scripture. He attached much importance to an exact exegesis that oriented itself on the Scripture. It is a fact that in his exegesis he uses several oppositional word pairs, for example: office and man, time and eternity. He tries to reconcile the oppositions. This dialectical-polemical method can already be found in the work of Paul.

To make the meaning of the Sermon on the Mount understandable for people and to bring it out of the range of the ecclesiastic institutions into the realm of worldly life, Luther uses his hermeneutic key – his thinking in two regiments. With 'two regiments' Luther means the two ways in which God works in the world. That is firstly through his Spirit in the church and secondly through worldly powers. In this view Luther places all people in the imitation of Christ.

Chapter 3

In this chapter I discuss in more detail Luther's 'thinking in two regiments'. I study the occasions that led Luther to his 'thinking in two regiments'. As mentioned before I think that the 'thinking in two regiments' is a tool to his interpretation of the Sermon on the Mount. Concrete historical backgrounds and pastoral, hermeneutical and anthropological themes play a role in his thinking too. In this chapter I work out these themes. I study the origins of Luther's 'thinking in two regiments' as well, just as influences of Augustine, Marsilius of Padua, William of Ockham and the two swords doctrine of Pope Gelasius (492-496), among others.

Other important points in Luther's thinking are the concepts of 'the hidden God' and 'simul iustus et peccator', that are both inked closely to the theme of the two regiments. That is why I think it is possible that the reading rule of Chalcedon has influenced Luther's thinking. I will elaborate on this topic later in this thesis.

At the end of this chapter I pay special attention to the opposition between Luther's 'thinking in two regiments' and the mingling of these two regiments in the modes of thought of the contemporary Roman Catholic Church and radical reformers. Particularly, Luther's criticism of the abuse committed by worldly governments in spiritual matters and the demarcation of his thoughts against those of the Roman Catholic Church and the radical reformers is clarified. I close the chapter by concluding that Christians, in spiritual as well as in worldly life, in both of the regiments, live 'coram Deo' as well as 'coram hominibus'.

Chapter 4

This section of my thesis discusses the history of the impact of Luther's 'thinking in two regiments'. How were Luther's thoughts used after his death? I restrict this discussion predominantly to German and Scandinavian authors. I study the criticism on Luther's thinking, especially the themes of 'double ethics', 'the laws of worldly life' and 'the anachronism of Luther's thinking in two regiments'. I discuss these themes extensively and I allow both adherents and opponents of Luther's 'thinking in two regiments' to speak.

One of the critics is Ernst Troeltsch. His criticism is that by thinking in two regiments Luther introduces double ethics that allow a Christian to act differently as a citizen than as a Christian. Luther, for example, says that when a citizen is called to serve the army, he must answer the call, not as a Christian, but as subject of a ruler. Troeltsch accuses Luther of developing a Christian doctrine of inner life, a duality, that by separating acting in a Christian way from acting in a worldly way leads to an invisible Christianity without deeds. Georg Wünsch is a pupil of Troeltsch's and works out this criticism.

Karl Holl was the first to use the term 'autonomy' (*Eigengesetzlichkeit*). He interprets Luther's 'thinking in two regiments' as an attempt of Luther to separate ecclesiastical and worldly acting in politics and administration. This means worldly actions are governed by their own rules and no longer influenced by the word of God. In particular Karl Barth's discussion of this part of Luther's thinking has become well-known. He thought he could draw a line from Luther through Friedrich the Great and Bismarck to Hitler.

Hermann Diem is the one that pointed to the anachronistic nature of Luther's thinking. He does not see the doctrine of the two kingdoms to be useful for contemporary issues, although it may have been a legitimate model to let church and state have an equal voice in Luther's time. In our pluralistic and secularised times, in which the Christian church holds a minority position, this model is no longer applicable.

I continue my discussion with some well-known Luther scholars that interpret his thinking in two regiments as a doctrine. Werner Elert and Franz Lau, for example, interpret it as 'doctrine of the two kingdoms'. Paul Althaus, on the other hand, agrees with Luther's thinking in two regiments.

I find it remarkable that in the reception history of Luther's work the confusion about terminology is a recurrent theme. Luther himself does not use the phrase 'doctrine of the two regiments' in his works. This leads me to the statement that phrases like 'doctrine of the two kingdoms' and 'doctrine of the two regiments' do not represent Luther's intended use of the concept of two regiments. That is why I speak of Luther's thinking in two regiments from this point on. Furthermore, I presume that the confusion about terminology leads to misinterpretations of Luther's thinking.

Among the critics and adherents of Luther Dietrich Bonhoeffer stood out in particular. His contributions seem really important to me when it comes to a good under-

standing of Luther's thinking in two regiments. That is why I discuss his critical explanation of Luther's thinking modes in the following chapter.

Chapter 5

I give an overview of Bonhoeffer's thinking. I consider his interpretation of the Sermon on the Mount according to Luther as one of the best. He does not repeat Luther's thinking modes, but places them in the time Luther lived in.

After a short outline of Dietrich Bonhoeffer's life I discuss the contents of his book *Imitation* and try to give it a place in the work of Bonhoeffer as a whole. *Imitation* was written between 1932 and 1937. All of Bonhoeffer's great spiritual themes can be found in this book.

For example, for Bonhoeffer the practice of imitation is not an easy road, because he considers imitation as participating in the substitutionary suffering of Jesus Christ. Bonhoeffer puts special emphasis on the distinction between cheap and expensive mercy of God. A faith with cheap mercy has disconnected faith from direct obedience to Christ, whereas in a faith with expensive mercy faith and obedience are almost identical. "Only the believer is obedient and only the obedient believes," (DBW 4, 52). Therefore, only the expensive mercy leads to true imitation of Christ. In his view Christ stands between us and God and also between us and our neighbours. He is the Mediator. For Bonhoeffer this changes the poles of church and world into the poles of Christ and world. In this way Bonhoeffer points out the active nature of the imitation of Christ and places it just like Luther in the worldly life of everyday.

To make the concept of imitation more concrete, I discuss other themes from his work, among which 'etsi deus non daretur', 'discipline of the secret' and 'the last – the fore-last'. After that I compare Bonhoeffer's and Luther's thinking and show what caused the differences in their explanation of the concept of imitation. This leads me to my conclusion that Bonhoeffer developed the thoughts of Luther in his spirit and applied them to his own time. That makes it all the more clear to me that the concept of imitation is not a dogmatic concept, but one that has its particular pastoral effects in every period of time.

Chapter 6

In the last chapter I present my findings one more time and discuss the contribution of Luther's and Bonhoeffer's interpretations of the concept of imitation in the Sermon on the Mount to deciding upon the position of a Christian in this time, trying to act in a responsible way in society.

While studying the texts of Luther and Bonhoeffer it has become clear to me that for both theologians it is not about a competition between God and man, church and the world, law and the gospel or between different cultures, - that would lead to dualism – but that, on the contrary, the central statements of Luther and Bonhoeffer lead to duality: every side has its own place and still they belong together, like two sides of the same coin. Because both theologians relate these paradoxical themes to each

other consistently I have come to the conclusion that for them the imitation of Jesus Christ is not about dualism, but about duality.

I believe that this duality can also be found in the reading rule of Chalcedon. In this way the reading rule becomes a hermeneutical key. That is why in this chapter I try to work out how the reading rule has influenced Luther's and Bonhoeffer's thoughts on imitation and what their value for our time can be.

The reading rule of Chalcedon about the two natures of Christ is a mystery with great significance. It does not give a description of Christ, but it indicates how Christ must not be understood. Everyone may speak about Christ as being human or Christ as being divine, but the two distinct natures may not be opposed to each other. In the person of Jesus Christ his divine and his human nature are unified. The Council of Chalcedon has put this negatively by the formulations: without confusion, without change, without division and without separation. It was not indicated, however, how one can positively speak about the divinity and humanity of Christ. Thus, by the directions about how not to speak about Christ, the mystery of the two natures of Christ was expressed.

This shows that the reading rule of Chalcedon offers a broad, pastoral relationship between church and society. The statement 'no dualism, but duality' prohibits both the separation and the confusion of church and the world. If understood in this way the thoughts on imitation of Luther's and Bonhoeffer's place God in the centre of human history.

At last I would like to make clear that I did not mean to adopt without question Luther's thinking, but, on the contrary, to show that we cannot understand Luther if we do not read his work in the context of his time and its specific circumstances. That is why I think that knowing his time and circumstances is of great importance for making the hermeneutical leap to our time. Seen from this perspective Luther's theology is not a theology of yesterday, but – to use Bonhoeffer's words – a theology and Christian ethics that holds a question: what does Christ mean to us and what does Christianity mean to us nowadays?

This leads us automatically to the imitation of Christ. Luther's explanation of the Sermon on the Mount teaches a way of living in imitation of Christ that does not alienate believers from the world, but puts them with both legs in the world. Luther interprets the call for imitation as a paradoxical motive that contains a dialectical tension between the visible and the hidden nature of Christian life in the world. The cross that calls for imitation and a good Christian way of living is at the same time the ground beneath our lives.

I hope to have succeeded in explaining the call for imitation in the modes of thought of Luther and Bonhoeffer.

In the epilogue some pastoral suggestions are being discussed.

Literatuurlijst

Primaire Literatuur:

Geciteerde en geraadpleegde Geschriften van Maarten Luther

Luther M.D. Martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 – Weimarer Ausgabe (WA)

- | | |
|----------------------|---|
| WA 1, 18 - 141 | <i>Sermone aus den Jahre 1514-1521.</i> |
| WA 1, 525 - 628 | <i>Resolutiones disputationem de indulgentiarum virtute.</i> 1518. |
| WA 2, 1 - 26 | <i>Acta Fratris M. Lutheri Augustiniani apud Lagatum Apostolicum Augustae.</i> 1518 (Acta Augustana). |
| WA 2, 27 - 33 | <i>Appellatio M. Lutheri a Caietano ad Papam,</i> 1518. |
| WA 2, 74 - 130 | <i>Auslegung Deutsch des Vaterunser für die einfältigen Laien..... Nicht für die Gelehrten (Ausgabe Luthers).</i> 1519. |
| WA 2, 436 - 618 | <i>In Epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentaries.</i> 1519. |
| WA 2, 690 - 697 | <i>Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben.</i> 1519 |
| WA 2, 709 - 723 | <i>Ein Sermon vom Sakrament der Buße.</i> 1519. |
| WA 2, 724 - 737 | <i>Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe.</i> 1519. |
| WA 3, 1 - 652 | <i>Dictata super Psalterium.</i> 1513-1516. |
| WA 4, 243 | idem. |
| WA 4, 587 - 595 | <i>Sermone aus den Jahren 1514 bis 1541 – Math.7,12.</i> |
| WA 5, 1 - 673 | <i>Operationes in Psalmos.</i> 1519-1521. |
| WA 6, 202 -2 67 | <i>Von den guten Werken.</i> 1520. |
| WA 7, 12 - 38 | <i>Von der Freiheit eines Christenmenschen.</i> 1520. |
| WA 7, 39 - 73 | <i>Epistola Lutheriana ad Leonem X. summum pontificem. Tractatus libertate Christiana.</i> 1520. |
| WA 7, 214-220 | <i>Eine kurze Form des Vaterunser.</i> 1520. |
| WA 7, 299 - 457 | <i>Grund und Ursach aller Artikel D.M. Luthers, so durch römische Bulle Unrechtlich verdammt sind.</i> 1521. |
| WA 7, 538 - 604 | <i>Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt.</i> 1521 |
| WA 8, 43 - 128 | <i>Rationis Latomianae pro incendiariis Lovaniensis scholae sophistis redditae, Lutheriana confutatio.</i> 1521. |
| WA 8, 313 - 335 | <i>Themata de Votis.</i> 1521. |
| WA 8, 398 - 563 | <i>Vom Mißbrauch des Messen.</i> 1521. |
| WA 9, 314 - 676 | <i>Predigten Luthers, gesammelt von J. Poliander.</i> 1519-1521. |
| WA 10 I, 300 - 321 | <i>Weihnachtspostille 27, 1522, Joh. 21, 19-24.</i> |
| WA 10 I, 324 - 378 | <i>Weihnachtspostille 28, 1522, Galaten 4,1-7.</i> |
| WA 10 II, 11 - 41 | <i>Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen</i> 1522. |
| WA 10 II, 267 - 304 | <i>Vom ehelichen Leben.</i> 1522. |
| WA 10 III, 1 - 339 | <i>Predigten des Jahres</i> 1522. |
| WA 10 III, 400 - 419 | <i>Zwei Sermone aufs Fest Allerheiligen von den acht Seligkeiten und wie die Heiligen zu ehren.</i> Matth. 5,1-12 1. November 1522. |
| | <i>Und Matth. 22,1-14 2. November</i> 1522. |
| WA 11, 193 - 197 | <i>Predigt über Matth.22,1 ff. den 1. Oktober</i> 1523. |

WA 11, 229 - 281	<i>Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.</i> 1523.
WA 11, 401 - 416	<i>Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen usw. Grund und Ursache aus der Schrift.</i> 1523/
WA 12, 259 - 339	<i>Epistel S. Petri gepredigt und ausgelegt. Erste Bearbeitung.</i> 1523.
WA 14, 489 - 753	<i>Deutoronomium Mosi cum annotationibus.</i> 1525 (Vorlesung Luthers über das 5. Buch Mose 1523/24 und Luthers Widmungsvorrede an Bischof Georg von Polen.)
WA 15, 279 - 322	<i>Von Kaufhandlung und Wucher.</i> 1524.
WA 15, 348 - 379	<i>Der 127.Psalm ausgelegt an die Christen zu Riga und Livland.</i> 1524.
WA 15, 644 - 649	<i>Predigt über Matth. 5,20 ff. von dem 3. Juli 1524.</i>
WA 16, 252 - 263	<i>Predigt über 2.Mose von 15. Mai 1525.</i>
WA 17 I, 1 - 438	<i>Predigten des Jahres 1525.</i>
WA 17 II, 88 - 104	<i>Römer. 13 ,8 ff. 4. Sonntag nach Epiphantias. Fastenpostille.</i> 1525.
WA 18, 37 - 214	<i>Wider die Himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament.</i> 1525.
WA 18, 279 - 334	<i>Ermahnung zum Frieden auf zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben.</i> 1525.
WA 18, 344 - 361	<i>Wider die räuberischen und möderischen Rotten der Bauern.</i> 1525.
WA 18, 551 - 787	<i>De servo arbitrio.</i> 1525.
WA 19, 7 - 43	<i>Das Papsttum mit seinen Gliedern gemalt und beschrieben.</i> 1526.
WA 19, 169 - 251	<i>Der Prophet Jona ausgelegt.</i> 1526.
WA 19, 72-113	<i>Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts.</i> 1526.
WA 19, 616 - 662	<i>Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können.</i> 1526.
WA 23, 477 - 664	<i>Der Prophet Sacharja ausgelegt.</i> 1527.
WA 28, 1 - 30	<i>Wochenpredigten über Mattheus 11-15.</i> 1528-1529.
WA 30 I, 2 - 122	<i>Katechismus Predigten</i> 1528.
WA 30 I, 125 - 238	<i>Deutsch Grosser Ketechismus.</i> 1529.
WA 30 I, 239 - 425	<i>Der Kleine Katechismus für die gemeinen Pfarrherrn und Prediger.</i> 1529.
WA 30 II, 107 - 148	<i>Vom Kriege wider die Türken.</i> 1529 (1528).
WA 30 II, 149 - 197	<i>Heerpredigt wider den Türken.</i> 1529.
WA 30 II, 508 - 588	<i>Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle.</i> 1530.
WA 30 III, 29 - 36	<i>Deutsche Litanei.</i> 1529.
WA 30 III, 198 - 248	<i>Von Ehesachen.</i> 1530.
WA 31 I, 34 - 182	<i>Scholien zum 118 Psalm. Das schöne Confitimini.</i> 1529-1530.
WA 31 I, 183 - 218	<i>Der 82.Psalm ausgelegt.</i> 1530.
WA 31 I, 223 - 257	<i>Der 117. Psalm ausgelegt.</i> 1530.
WA 31 II, 586 - 769	<i>Vorlesung über das Hohelied.</i> 1530-1531.
WA 32, 66 - 76	<i>Predigt über Joh. 21, 1 ff. 20 April 1530</i>
WA 32, 299 - 544	<i>Das fünffte, sechste und siebent Capitel S. Matthäi gepredigt und ausgelegt. Wochenpredigten über Mattheus 5-7, 1530-1532.</i>
WA 36, 255 - 270	<i>Predigt auf dem Schlosse zu Wittenberg. I Thess.4 13ff. 22 August 1532.</i>
WA 36, 383 - 387	<i>Predigt am 3. Adventsonntag (im Hause). 15 Dezember 1532.</i>
WA 37, 381 - 385	<i>Zwo Predigten vom Zorn, Matth 5,20-22 16. April 1534 Jak. 1, 17-21 14. Mai 1536 nachm.</i>

WA 39 I, 78 – 126	<i>Disputatio de Iustificatione. 1536.</i>
WA 39 I, 202 – 257	<i>Die Promotionsdisputation von Palladius und Tileman. 1. Juni 1537.</i>
WA 39 II, 34 - 91	<i>Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstandes gegen den Kaiser. 9. Mai 1539.</i>
WA 40 I, 1 - 688	<i>In Epistolam S.Pauli ad Galatas commentaries ex praelectione D. Martini Lutheri collectus. (1531)1535.</i>
WA 40 III, 1 - 467	<i>Vorlesung über die Stufenpsalmen. 1532-1533(1540).</i>
WA 41, 17 - 33	<i>Ein Sermon von dem Hauptmann zu Kapernaum Matth 8,18. Juni 1534 und 24. Januar 1535.</i>
WA 41, 311 - 317	<i>Predigt am 4. Sonntag nach Trinitatis. 20 Juni 1535.</i>
WA 41, 301 - 333	<i>Ein christlicher schöner Trost in allerlei Leiden und Trübsal, aus dem 8 Kapitel zu den Römern. 1535.</i>
WA 41, 743 - 752	<i>zie W.A.37,381-385.</i>
WA 42, 1 - 673	<i>Genesis -Vorlesung. 1535.</i>
WA 43, 1 - 695	<i>Genesis –Vorlesung. 1544-1554.</i>
WA 50, 488 - 653	<i>Von Konziliis und Kirchen. 1539.</i>
WA 50, 461 - 477	<i>Wider die Antinomer. 1539.</i>
WA 51, 200 - 264	<i>Auslegung des 101.Psalms. 1534-1535.</i>
WA 52, 1 - 842	<i>Hauspostille D.M. Luthers, 1544.</i>
WA 54, 179 - 187	<i>Vorrede Luthers zum ersten Bande der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften. 1545.</i>
WA 56, 157 - 528	<i>Epistola ad Romanos. Die Scholien.(Handschrift) z.j.</i>
WA 57, 3, 224.	<i>Ein Sermon von dem Sakrament der Buße. 1519.</i>
WA Br.	6, 392; 8, 487; 10, 23; 10, 36.
WA Tr. Nr.:	335; 968; 1265; 3993; 5196; 5275; 5518; 6234; 6530; 6717;
7330.	

Geciteerde en geraadpleegde Geschriften van Dietrich Bonhoeffer

DBW 1	<i>Sanctorum Communio</i> , Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1986.
DBW 4	<i>Nachfolge</i> , Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh, 1989.
DBW 5	<i>Gemeinsames Leben, Das Gebetbuch der Bibel</i> , Chr.Kaiser Verlag Gütersloh, 1987.
DBW 6	<i>Ethik</i> , Chr.Kaiser Verlag Gütersloh, 1992.
DBW 8	<i>Widerstand und Ergebung</i> Chr. Kaiser Verlag Gütersloh, 1985.
DBW 9	<i>Luthers Stimmungen gegenüber seinem Werk in seinem letzten Lebensjahren. Nach seinem Briefwechsel von 1540-1546. 271-305: Jugend und Studium 1918-1927</i> ; Evangelische Veranstaht, Berlin, 1986.
DBW 9	<i>Luthers Anschauung vom Heiligen Geist nach den disputationen von 1535-1545 herausgegeben von Drews. 355-410 Jugend und Studium 1918-1927</i> , Evangelische Veranstaht, Berlin, 1986.

Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, München, 1966.

Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Hrg. Von E.Bethge, München 1955.

Wer ist und wer war Jesus Christ? Seine Geschichte und sein Geheimnis, Furche-Verlag, Hamburg, 1963.

Gesammelte Schriften, I, München 1978.

Gesammelte Schriften, III, München 1966.

Gesammelte Schriften, IV, München 1976.

Gesammelte Schriften, V, München 1972.

Secundaire Literatuur:

- Adam, A.
Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin, in:
Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, Herausgegeben
von H.H. Schrey, Darmstadt 1969, 30-39.
- Aland, K.
Hilfsbuch zumr Luther Studium, Zweite Auflage, Halle/Berlin 1957.
- Althaus, P.
Die Letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie, Gütersloh 1926.
Grundriss der Ethik, Gütersloh 1953.
Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965.
Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik, in: *Reich Gottes und
Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey,
Darmstadt 1969, 105-141.
Luther und die Bergpredigt, München 1956.
- Aengenent, J.D.J.
Pauselijke documenten betreffende het sociale vraagstuk, Utrecht 1923.
- Angenendt, A.
Der Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2000.
- Augustijn, C.
‘De Bergrede in 1523: de visie van Luther, van de radikalen en van Zwingli’, in:
Rondom het Woord 13, 1971, no. 3, 349-358.
- Augustinus, A.
De stad van God, vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Baarn, Amsterdam
1983.
- Aulen, G.
The Faith of Christian Church, Philadelphia 1948.
- Bakhuizen v.d. Brink, J.N. e.a.
Handboek der Kerkgeschiedenis, Den Haag 1965.
- Bakker, J.T.
‘Beeld dat blijft spreken: de vrolijke ruil’, in: *Luthers erfenis*, K. Zwanepol (redac-
tie), Zoetermeer 1996,
Coram Deo, bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers Theologie,
Kampen 1956.
Eschatologische prediking bij Luther, Kampen 1964.
- Bakker, J.T. & J.P. Boendermaker
Luther na 500 jaar, teksten vertaald en besproken, Kampen 1983.
- Banning, W.
Hedendaagse sociale bewegingen, Deventer 1977.
- Barth, K.
Evangelium und Gesetz, München 1935.
Rechtfertigung und Recht, Theologische Studien, Heft 1, Zürich 1938.
Kirchliche Dogmatik, Zürich 1935-1970.
Eine Schweizer Stimme, 1938-1945, Zürich 1945.
- Bayer, O.
Martin Luthers Theologie, Tübingen 2004.
- Berkhof, H.
Gegronde verwachting. Schets van een christelijk toekomstleer, Nijkerk 1967.
De mens onderweg. Een christelijk mensbeschouwing, 's-Gravenhage 1976.
- Bethge, E.
Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie, München 1989.
Dietrich Bonhoeffer, Theologe – Christ- Zeitgenosse, München 1967.
- Beyer, H.W.

- Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung*, München 1935.
- Bizet, E. & Lau, F.
Die Kirche in ihrer geschichte. Reformationsgeschichte Deutschlands, Göttingen 1964.
- Blanke, F,
Der verborgene Gott bei Luther, Berlin 1928.
- Blaumeiser, H.
Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung an hand der Operationes in Psalmos (1519-1521), Paderborn 1995.
- Boendermaker, J.P.
Lezen in de lijn van Luther. Zeven meditaties met citaten uit preken van Maarten Luther, Zoetermeer 1996.
- Borcherd, H. & G. Merz.
Martin Luther Ausgewählte Werke, 3 Aufl., München 1948-1953.
- Bornkamm, H.
Luthers Lehre von den zwei Reichen im zusammenhang seiner Theologie, in: *Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey, Darmstadt 1969, 165-195.
- Bosanquet, M.
Leven en dood van Dietrich Bonhoeffer, Utrecht, 1968.
- Brecht, M.
Martin Luther, Sein Weg zur Reformation, 1483-1521, Stuttgart 1987.
- Brillenburger Würth, G.
Conservatief of revolutionair? Grond teneur van het Christelijk Ethos, Kampen 1964.
- Bring, R.
Der Glaube und das Recht nach Luther, in: *Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey, Darmstadt 1969, 290-325.
- Bullhof, I.N. & Stam, K.
Geschiedenis van de Filosofie, Middeleeuwen en het begin van de moderne tijd, Utrecht 1992.
- Burger C.
Marias Lied in Luthers Deutung. Der Kommentar zum Magnifikat (Lk I, 46b-55) aus den Jahren 1520/21, Tübingen 2007.
Nachfolge Christi bei Erasmus und Luther, Lutherjahrbuch 75, Göttingen 2008, 91-112.
- Busch, E.
Karl Barth aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten, Nijkerk 1978.
- Buskes, J.J.
God en mens als concurrenten, Amsterdam 1968.
- Calvijn, J.
Institutie, Uitgave 1864, Urk 1979.
- Chadwick, H.
The Early Church, Harmondsworth 1984.
- Dankbaar, W.F.
Kerkgeschiedenis, Groningen 1969.
- Den Hertog, G., en Veen, W.
Dietrich Bonhoeffer, Aanzetten voor een ethiek, samengesteld, vertaald en ingeleid, Zoetermeer, 2012.
- Denzinger, H. & Schönmetzer, A.
Enchiridion Symbolorum, Editie 33, Derby 1967.

- Diem, H.(arald)
Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus, München 1938.
- Diem, H.(ermann)
Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum. Vortrag gehalten auf der Tagung der 'Kirchlich-theologischen Arbeitsgemeinschaft für Deutschland' am 12. bis 16. Oktober 1946 in Bad Boll, Zürich 1947.
- Dumas, A.
Une théologie de la réalité, D. Bonhoeffer, Geneve 1968.
- Douma, J.
Ethische bezinning. Politieke Verantwoordelijkheid, Kampen 1984.
De tien geboden. II, Kampen 1987.
- Duchrow, U.
Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970.
- Ebeling, G.
Evangelische Evangeliänauslegung, Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, 1962.
- Egmond, J. van Poel K.de,
Vormgeving 2. Kunstbeschouwing, Groningen 1969
- Elert, W.
Das christliche Ethos, Grundlinien der lutherischen Ethik, Hrsg. von D.E. Kinder, Hamburg 1961.
- Engberts, C.
 'De warme vrolijke Luther', in: *Woord en Dienst* 45, (1997) nr. 1.
- Feil. E.
Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, Berlin, 1979.
- Filipi, P.
 'Bonhoeffer als Prediger', in: *Bonhoeffer Studien, Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Herausgegeben von A. Schönherr und W. Krötke, Berlin 1985, 157-165.
- Forck, G.
 Die Königsherrschaft Christi und das Handeln des Christen in den Weltlichen Ordnungen nach Luther, in: *Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey, Darmstadt 1969, 381-431.
- Fortman, H.
Als ziende de Onzienlijke. Een cultuur psychologische Studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie, Hilversum 1974.
- Fritsche, H.G.
Lehrbuch der Dogmatik, Teil II, Lehre von Gott und der Schöpfung, Zweite erweiterte Auflage, Berlin 1984.
- Gollwitzer, H.
Forderung der Freiheit. Aufsätze und Reden zur politischen Ethik, München 1964.
Die Bergpredigt in der Sach Luthers. Die Christliche Gemeinde in der politischen Welt, Tübingen 1954.
- Graafland, C.
Wie zeggen de mensen dat ik ben. Over de persoon van Jezus Christus, Kampen 1964.
- Gremmels, Chr.
Luther und Bonhoeffer, Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne., München 1983.
- Haikola, L.
Studien zu Luther und zum Luthertum, Upsala 1958.
- Heckel, J.

- Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, Keulen 1973.
- Hermann, R.
Die Bergpredigt und die Religiös-Sozialen, Berlin 1922.
Zu Luthers Lehre von unfreien Wille, Berlin 1931.
- Hillerdal, G.
Gehorsam gegen Gott und Menschen, Göttingen 1955.
- Hoek, J.
 Luthers Twee-Rijken-Leer, in: W. Balke e.a., *Luther en het gereformeerd protestantisme*, 's-Gravenhage 1982.
- Hiebsch, S. e.a.
Martin Luther, zijn leven zijn werk, Kampen 2007.
- Holl, K.
Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I, Luther, 6. Aufl., Tübingen 1932.
- Huiting, P.
Tijdgenoot van Christus. Een onderzoek naar het verband tussen de gelijktijdigheid met Christus en de navolging van Christus in de latere werken van Søren Kierkegaard, masterthesis, Sint Nicolaasga 2012.
- Jentsch, W.
Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte-Theologie-Praxis. Gütersloh 1965.
- Juntunen, K.
Der Prediger vom „weißen Berg“ Zur Rezeption der „besseren Gerechtigkeit“ aus Mt 5 in Martin Luthers Predigtüberlieferung 1522–1546, Helsinki 2008.
- Kasper, W.
Jesus der Christus, Mainz 1974.
- Kant, I.
Kleine Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, 2 Aufl. Neu hrsg. Von Karl Vorländer 1913.
- Kierkegaard, S.
Oefeningen in Christendom, Utrecht z.j.
Oordeel zelf! tot zelfonderzoek, mijn tijdgenoten aanbevolen, Ingeleid en vertaald door drs. W.R. Scholtens, 1990 Baarn.
- Kinder, E.
 Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther, in: *Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey, Darmstadt 1969, 40-69.
- Knijff, H.W. de
Sleutel en Slot. Beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek, Kampen 1980.
- Kooiman, W.J.
Maarten Luther. Doctor der Heilige Schrift, Reformator der Kerk, Amsterdam 1948.
 'Vruchten der Reformatie voor de cultuur: Luther', in: *Cultuurgeschiedenis van het Christendom*, Amsterdam / Brussel 1957, 1104-1132.
Luther zijn weg en werk, Amsterdam 1959.
Luther en de Bijbel, Baarn 1977.
- Koopmans, J.
Het oudkerkelijk dogma in de reformatie, bepaaldelijk bij Calvin, Amsterdam 1983.
- Kottje, R. & Moeller, B.
Ökumenische Kirchengeschichte, Auflage II, Mainz 1973.
- Kuitert, H.M.
Sociale Ethiek en geloof in Jezus Christus, Kampen 1967. (inaugurale rede)
Alles is politiek, maar politiek is niet alles in geloof en politiek, Baarn 1985.

- Laarhoven, J.
Luthers Lehre von den zwei Reichen, Notizen über ihre Herkunft, in: *Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey, Darmstadt 1969, 85-100.
- Lampe, A. & IJseling, S.
Het Magnificat, Hilversum 1966.
- Lau, F.
Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin 1952.
‘Die Königsherrschaft Jesu Christi und die lutherische Zweireichelehre’, in: *Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey, Darmstadt 1969, 484-513.
- Lehmkuhler, K.
‘Christologie’, in: *Bonhoeffer und Luther, Zentrale Themen ihrer Theologie*, K. Grünwaldt / C. Tietz / U. Hahn (Hg.), Hannover 2007.
- Leo XIII
Immortale Dei, Encycliek Leo XIII, Hilversum 1966.
- Ligus, J.
‘Das Verständnis der Kirche’, in: *Bonhoeffer Studien, Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Herausgegeben von A. Schönherr und W. Krötke, Berlin 1985, 113-122.
- Linden, T.G. van der,
Volgenderwijs. Een theologische studie over navolging als ecclesiologisch motief, Zoetermeer 2000.
- Lindijer, C.J.
‘De weg van Dietrich Bonhoeffer’, in: *Geloof, kerk en politiek. Een bundel opstellen over de plaats van de vredesbeweging in kerk en maatschappij*, M.J. Faber (red.), Amersfoort 1986, 59-65.
- Löhr, Chr.
‘Auslegung der Bergpredigt’, in: *Bonhoeffer Studien, Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Herausgegeben von A. Schönherr und W. Krötke, Berlin 1985, 98-112.
- Lohse, B.
Martin Luther, eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1981.
Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995.
- McGrath, A.E.
Reformation thought. An introduction, Oxford 1988.
Johannes Calvijn, verlicht hervormer of vormgever van een orthodox keurslijf, Baarn 1994.
Christelijke Theologie. Een introductie, Kampen 1997.
- Meer, F. van der
Augustinus de zielzorger. Een studie over de praktijk van een kerkvader, Utrecht 1957.
- Meier, J.M.
Weltlichkeit und Arkandisziplin bei Dietrich Bonhoeffer, München 1966.
- Meijers, S.
Vragen rondom Bonhoeffer, Structuur en perspectief van een modern ethicus, in: *Theologia Reformata*, 1 nr. 3, Goes 1958, 101-119.
Een belijdende geloofsleer, Zeist 1952.
- Melanchthon, P.
Philipp Melanchthon's Werke I, herausgegeben von Dr. F.A.Koethe. Leipzig 1829.

- Montsma, J.A.
 ‘Een verantwoordelijke Navolging’, in: *Geloof, kerk en politiek. Een bundel opstellen over de plaats van de vredesbeweging in Kerk en maatschappij*, M.J. Faber (red.), Amersfoort 1986, 12-16.
- Mülhaupt, E.
Luthers Evangelien Auslegung, Vandenhoeck und Ruprecht 1939.
- Müller, H.
 ‘Christuszeuge in der Bekennende Kirche’, in: *Bonhoeffer Studien, Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Herausgegeben von A. Schönherr und W. Krötke, Berlin 1985, 36-50.
- Müller, N.
 ‘Gesetz und Evangelium’, in: *Bonhoeffer Studien, Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Herausgegeben von A. Schönherr und W. Krötke, Berlin 1985.
- Noordmans, O.
Verzameld Werk, Kampen 1981.
- Oberman, H.A.
Luther, Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982.
Die Reformation von Wittenberg nach Genf, Göttingen 1986.
 ‘prof. dr. H.A. Oberman in gesprek met Y. van de Goot’, in: *Rondom het Woord*, theologische etherleergang, nr. 3, 1983.
- Otto, R.
Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1963, Nachdruck 2004.
- Ohlig, R. *Die zwei-Reiche-Lehre Luthers in der Auslegung der Lutherischen Theologie der Gegenwart seit 1945*, Frankfurt am Main, 1974.
- Peperzak, A. e.a.
Meesters van de westerse filosofie, Langemark 1988.
- Pesch, O.H.
Hinführung zu Luther, Mainz 1983.
 ‘Gotteserfahrung heute’, in: *Dogmatik in Fragment*, Mainz 1987, 51-88.
- Peters, T.R.
Die Präsenz der Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, München 1976.
- Praamsma, L.
De Kerk van alle tijden, verkenningen in het landschap van de kerkgeschiedenis, Franeker 1981.
- Prenter, R.
 ‘Bonhoeffer und der junge Luther’, in: *Die Mundige Welt*, Band IV, München 1963.
- Rahner, H.
Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung., München 1963.
- Raunio, A.
Summe des christlichen Lebens: die „Goldene Regel“ als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527, Mainz 2001.
- Rietveld, B.
Saecularisatie als probleem der theologische ethiek. Inzonderheid in verband met de gedachten van Dietrich Bonhoeffer en Friedrich Gogarten, ’s-Gravenhage 1957.
- Rix, H.
 ‘Luthers debit to Imitatio Christi’, in: *Augustiniano*, 28, 1978.
- Rothuizen, G.
Primus usus legis. Studie over het burgerlijk gebruik van de wet, Kampen 1962.
Wat is Ethiek, Kampen 1973.
- Ruppert, M.
Luther en de boerenopstand, Kampen 1983.

- Het rijk Gods en de wereld*, Kampen 1987.
- Scharffenorth, G.
Den Glauben im Leben ziehen. Studien zur Luthers Theologie, München 1982.
- Schijndel, H.J.J. van
Religie, Geloof, Disciplina Arcani, Bonhoeffers Disciplina Arcani en de religie van het geloof, Kampen 1978.
- Schmauch, W.
Reich Gottes und Menschliche Existenz nach der Bergpredigt, München 1958.
- Schormans, P.
Brieven aan Karamazov. Het hart van de mens als slagveld tussen God en duivel, Zoetermeer, 2010.
- Schrey, H.H.
Luthers Lehre von den zwei Reichen und ihre Bedeutung für die Weltanschauungssituation der Gegenwart, in: *Reich Gottes und Welt, Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Herausgegeben von H.H. Schrey (101-104), Darmstadt 1969.
- Schuurman, L.
Confusio Regnorum. Studie zu einem Thema aus Luthers Ethik, Den-Haag 1965.
Een dienende gemeente houdt zich met politiek bezig, in: *Geloof, Politiek en Kerk, Een bundel opstellen over de plaats van de vredesbeweging in kerk en maatschappij*, Amersfoort 1986.
- Seeberg, E.
Luthers Theologie, Band I, Göttingen 1929.
- Seils, M.
Der Gedanke von Zusammenwirken Gottes und Menschen in Luthers Theologie, Gütersloh 1962.
- Sierink, K.
Pastoraat als wegbereider, De betekenis van Dietrich Bonhoeffer voor het Pastoraat, 's-Gravenhage 1986.
- Spijker, W. van't
Luther. Belofte en ervaring, Goes 1983.
- Taylor, C.
Multiculturalism, Princeton N.J. 1994.
- Tecklenburg, Johns, C.
Luthers Konzilidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem Reformatorischen Neuansatz, Berlin 1966.
- Thielicke, H.
Theologische Ethik, Tübingen 1958-1964.
- Tolstoi,
Kurze Darlegung des Evangeliums, 1882.
- Törnvall, G.
Geistliches und weltliches Regiment bei Luther, München 1947.
'Die sozial-theologische Hauptaufgabe der Regimentlehre', in: *Evangelische Theologie*, 17, 1957.
- Trilhaas, W.
Der Dienst der Kirche am Menschen, München 1958.
'Der Beitrag des Lutherdums zur heutigen Sozialethik, Kritik und Programm', in: *Glaube und Gesellschaft. Beiträge zur Sozialethik heute*, Stuttgart/Berlin 1966, 59-79.
Ethik, Berlin 1970.
- Troeltsch, E.
Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1919.
- Val, J.B.
Luthers economische opvattingen in relatie met het Rijnlandse en Angelsaksische model, Amsterdam 2009.

- Verduin, M.
Canticum Canticorum, Het lied der liederen. Een onderzoek naar betekenis, de functie en de invloed van de bronnen van de kantttekeningen bij het Hooglied in de Statenbijbel van 1637, Utrecht 1992.
- Verduijn, T.
 ‘Leven voor het aangezicht van God en mensen: Luthers denken in twee regimenten’, in: *Verbum Dei manet in aeternum*, Kampen 2008, 22-39.
Arbeid en economie in het gereformeerd protestantisme, Zeist 1996. (p.m.)
Een ziener van mensen. Schuld en boete als religieus thema in het werk van F.M. Dostojewski, Zeist 1996. (p.m.)
- Voigt, G.
 ‘Glaube und Nachfolge’, in: *Zeichen der Zeit*. no. 27, 1973.
- Vorländer, K.
Kants Leben, Leibzig, 1911.
- Vos, H. de
Kant als theoloog, Wageningen 1968.
- Vreekamp, H.
De vreze des Heren. Een oorsprongswoord in de systematische theologie, Epe 1982.
- Waayman, K.
Het leed doorleven. Meditaties bij zes klaagzangen, Hilversum 1989.
- Wegman, H.A.J.
Riten en Mythen. Liturgie in de geschiedenis van het christendom, Kampen 1991.
- Wiersinga, H.
De verzoening in de theologische discussie, Kampen 1972.
- Wingren, G.
Luthers Lehre von Beruf, München 1952.
- Wissink, J.B.M.
Theologie en maatschappij, Utrecht 1996. (p.m.)
- Wöhle, A.H.
Luthers Freude an Gottes Gesetz. Eine historische Quellenstudie zur Oszillation des Gesetzesbegriffes Martin Luthers im Licht seiner alttestamentlichen Predigten, Frankfurt am Main 1998.
- Wünsch, G.
Die Bergpredigt bei Luther. Eine Studie zum Verhältnis von Christentum und Welt, Tübingen 1920.
- Zwanepol, K.
Twee-Rijken-Leer en democratie. Enkele theologie-historische kantttekeningen, in: *Christelijke ethiek in een democratie*, Serie Kamper Cahiers, Deel 28.
Rechtvaardiging alleen? Een kernvraag aan de lutherse rechtvaardigingsleer in historisch en oecumenisch perspectief, Amsterdam 1997.
 ‘Luther en het lijden’, in: *Als ik Job niet had. Tien denkers over God en het lijden*, Zoetermeer 1997, 10-31.
Een menselijke God. De betekenis van Christus voor Luther, Zoetermeer, 2001.
- Zwicker, H.
Reich Gottes, Nachfolge und Neuschöpfung. Beiträge zur christlichen Ethik, Bern 1948.
- Zonder auteur
Tussen arbeid en kapitaal, Disk-Cahier XV, Amsterdam 1990.

Persoonlijke Noot

Aan het einde van dit verhaal grijp ik de gelegenheid aan te vertellen hoe het mij persoonlijk de afgelopen jaren is vergaan. Na een klinische periode in het revalidatiecentrum ben ik nog zes maanden behandeld op de polikliniek. Ik heb er leren zwemmen, fietsen en weer leren lopen. Eind oktober 2010 kwam aan de klinische periode ook een einde. Inmiddels verhuisd naar Culemborg ben ik daar onder behandeling bij een fysiotherapeut.

Tijdens mijn verblijf in Rijndam heb ik veel eenzaamheid ervaren, het gevoel gehad alleen te zijn en te gaan. Toch, als christen is er ook altijd diegene die roept. Diegene, Christus, roept door de naaste, wordt zichtbaar door de ander. Zo heb ik dat ook mogen ervaren tijdens mijn ziek-zijn. Ik kon mij vreselijk alleen voelen, maar op een avond kwam er na bezoektijd nog iemand langs. Ik kreeg een kus op mijn voorhoofd. En het was alsof het gelaat van diegene veranderde in het met doornen gekroonde gelaat van Christus. Er viel een druppel op mijn hoofd, was het bloed, of een traan? Ik wist het niet, maar wat ik wel wist, en nog weet, is dat alles uiteindelijk in Christus samenkomt. Alles culmineert in de liefde van de gekruisigde, onze God, Jezus Christus, de heilige Geest. Christus roept ons door en met de ander. Komt tot ons door en met de ander. Deze numineuze ervaring geeft mij tot op vandaag de dag mede kracht om door te gaan en niet op te geven.

Bonhoeffer spreekt, en ik zeg het met hem mee: “Ik geloof dat God uit alles, ook uit het slechtste, iets goeds kan en wil laten ontstaan.” Ik geloof dat God ons in iedere moeilijke situatie zoveel weerstandsvermogen geeft als we nodig hebben. Hij geeft het niet vooraf, opdat wij niet op onszelf, maar op Hem vertrouwen. Dit geloof overwint alle angst voor de toekomst. Ik geloof dat ook onze fouten en vergissingen zin hebben en dat het voor God niet moeilijker is deze te gebruiken dan de daden waarvan wij denken dat ze goed zijn. Ik geloof dat God geen noodlot is buiten de tijd, maar dat Hij wacht op eerlijk bidden en verantwoord handelen en hierop antwoord geeft.⁸⁸¹

Al met al was het een bijzondere en ingrijpende periode in mijn leven. Soms pijnlijk, soms verdrietig, maar paradoxaal: ook goed. Afsluitend wil ik iedereen danken voor alle bemoediging. De vele kaartjes, bezoeken, de grote steun van mijn bijzondere vrouw, de kinderen. Maar ook denk ik aan de behandelaars in het revalidatie centrum. Aan alle mensen die meewerkten aan mijn revalidatie. God is geen Deus ex machina, een God uit een apparaat. Nee, God heeft zich laten zien in deze mensen. Daarom was en is mijn ziekte niet alleen maar een ziekte of een grote handicap. Maar in deze mensen heb ik iets herkend van de wenkende God. Dit maakte het ook tot een spirituele en numineuze ervaring (nuo = wenken). Mijn ziekte heeft mij dus niet alleen zwaar getroffen, maar het heeft mij ook verrijkt. Er zijn twee en een half jaar voorbij. Ik herinner me Advent 2011. Zachtjes hoor ik de woorden van God gesproken tot Maria door Gabriël: “*Weest niet bevreesd.*”

⁸⁸¹ Bonhoeffer, *Verzet en overgave*, 16.